Monroe, John Warne - İnancın Laboratuvarları_ Modern Fransa'da Mesmerizm, Spiritizm ve Okültizm (2008,.docx

Laboratuvarlar
İnancın
Modern Fransa'da Mesmerizm, Spiritizm ve Okültizm
JOHN WARNE MONROE

Cornell Üniversitesi Basını

Ithaca ve Londra

Bu kitabın yayımlanması, kısmen Iowa Eyalet Üniversitesi'nden alınan Yayın Destek Hibe Fonu sayesinde mümkün olmuştur.
Telif Hakkı © 2008 Cornell Üniversitesi
Tüm hakları saklıdır. Bir incelemedeki kısa alıntılar hariç, bu kitap veya bölümleri, yayıncının yazılı izni olmadan hiçbir şekilde çoğaltılamaz. Bilgi için Cornell University Press, Sage House, 512 East State Street, Ithaca, New York 14850 adresine başvurun.
İlk olarak 2008'de Cornell University Press tarafından yayınlandı
Amerika Birleşik Devletleri'nde basılmıştır

Kongre Kütüphanesi Kataloglama-Yayın Verileri
Monroe, John Warne, 1973-
İnanç laboratuvarları: Modern Fransa'da hipnoz, spiritizm ve okültizm / John Warne Monroe.
s. cm.
Bibliyografik referanslar ve dizin içerir.
ISBN-978-0-8014-4562-0 (kumaş : alkali kağıt)

1. Hipnozculuk—Fransa—Tarih. 2. Spiritüalizm—Fransa—Tarih. 3. Okültizm—Fransa—Tarih. 4. Fransa—Din—19. yüzyıl. 5. Fransa—Din—20. yüzyıl. I. Başlık.

Ailem için,
John ve Margaret Monroe
Ve kardeşim için,
Charles

Oui, *je le sais,* nous ne sommes que de vaines de la matière — Dieu et notre âme'i icat etmekten kaçınmak için mais bien yüceler. Çok güzel, dostum! que je veux me donner ce spectacle de la matière, ayantvicdan d'elle, ve cependant, s'élançant forcènement dans le Rêve qu'elle sait n'être pas, chantant l'Ame et toutes les ilahi izlenimler pareilles qui se sont ammassées en nous depuis les prömiyer çağları, ve ilan, devant le Rien qui est la vérité, ces glorieux mensonges!

Stéphane Mallarmé, Henri Cazalis'e mektup, 28 Nisan 1866

İçindekiler

Teşekkürler ix
Giriş 1

1. Tabloların Yorumlanması *Tournantes,* 1853-1856 15
2. Hipnoz ve Spiritüalizmin Meydan Okuması, 1853-1859 64
3. Spiritizmin İcadı ve Gelişimi, 1857-1869 95
4. Spiritizm Yargılanıyor, 1870-1880 150
5. Çok Değerli Benlikle Yüzleşmek, 1880-1914 199

Sonsöz: Yeni Bir Heterodoksluğun Ortaya Çıkışı 251
Bibliyografya 265
Dizin 281

Teşekkürler

^Bu kitabın fikri bana Haziran 1996'nın başlarında geldi. Bir yıllık lisansüstü eğitimden sonra, Paris'te tıbbi ekipman kullanım kılavuzlarının tercümanı olarak bir yaz işi bulmayı başardım. Şehirdeki ilk hafta sonlarımdan birinde, Latin Mahallesi'nde caz plakları ararken, rue Saint-Jacques'daki eski bir kitapçı-yayıncı olan Editions Leymarie'ye rastladım. İç mekanı, belle époque'deki gibi kalmış olmalı: karanlık, tütün kokusuyla dolu, yerden tavana kadar Spiritizm, Okültizm, ezoterizm ve ilgili konulardaki eserlerle dolu. Üst raflarda, bazıları iyice yıpranmış, bazıları

omurgaları çıtır çıtır ve sayfaları henüz kesilmemiş, hepsi de bana yabancı, on dokuzuncu ve yirminci yüzyılın başlarından yüzlerce kitap vardı. O gün iki müşteri daha vardı, tüvit ceketli adamlar; ikisi de ellili yaşlarının ortasında gibi görünen ve kısa, keskin purolar içen saygıdeğer bir beyefendi olan işletmeci Michel Leymarie ile konuşuyorlardı. Bilimin önemi ve Katolik Kilisesi'nin eksiklikleri hakkında vurgulu bir şekilde konuştu. Bir iki saat dolaştıktan sonra, bir çanta dolusu kitap ve bir sonraki yarıyılın araştırması için bir planla dükkandan meraklı bir şekilde ayrıldım.

Başlangıçta mütevazı olan bu proje gelişirken, birçok yerden yardım aldım. John Merriman, Frank Turner ve Thomas Kselman hepsi paha biçilmez akıl hocalarımdı. Bu kitap, olağanüstü cömert bir arkadaş ve meslektaş olan Sofie Lachapelle ile tanışmamış olsaydım çok farklı bir hal alırdı. Birkaç kritik aşamada Fransız heterodoksisi üzerine çalışan diğer bilim insanlarının görüşlerinden de yararlandım: Naomi Andrews, Matthew Brady Brower, David Allen Harvey, Lynn L. Sharp, Wiktor Stoczkowski ve Ann Taves. André Aciman, Ellen Amster, Susan Ashley, Jonathan Beecher, Michael Behrent, William Christian, Esther da Costa-Meyer, John Demos, Stéphane Gerson, Anthony Grafton, Suzanne Kaufman, Kelly Maynard, Mark Micale, Philip Nord, Kevin Repp ve Robin Walz hepsi yararlı tavsiyeler, yorumlar ve eleştiriler sundular. Çalışmam sırasında Simone Lewis'in olağanüstü bir coşkuyla aşıladığı dil bilgisinden de büyük ölçüde yararlandım. Ünlü bir ezoterikçi ve akademisyen olan merhum Robert Amadou'nun burada benimsediğim yaklaşım hakkında muhtemelen hala çekinceleri vardı, ancak onun keskin uyarıları yine de takip eden kitabı şekillendirmeye yardımcı oldu.

Araştırmamın büyük kısmı için finansal destek, bir *Bourse Chateaubriand, Société Française de Washington'dan* bir Gilbert Chinard Araştırma Bursu , Batı Fransız Tarihi Derneği'nden bir Millstone Seyahat Bursu ve bir Yale Üniversitesi Enders Araştırma Bursu'ndan geldi. Iowa Eyalet Üniversitesi Liberal Sanatlar ve Bilimler Fakültesi ve Sanat ve Beşeri Bilimler Mükemmeliyet Merkezi'nden gelen hibeler, Ulusal Beşeri Bilimler Vakfı'ndan gelen bir yaz bursu gibi, tamamlayıcı araştırma gezilerini finanse etti. Yale Üniversitesi Leylan Bursu ve Yale'deki İleri Din Çalışmaları Enstitüsü'nden gelen bir yaz bursu bir yıllık yazmayı finanse etti; yine Yale'den gelen Theron Rockwell Field Ödülü bir yaz daha geçirmemi sağladı. 2005 baharında, Iowa Üniversitesi'nin Obermann İleri Çalışmalar Merkezi'nde aldığım bir yarıyıllık burs, revizyonlarımı huzurlu bir ortamda tamamlamamı sağladı. Son olarak, lisansüstü eğitimimin başlarında bana maddi destek sağlamada önemli bir rol oynayan Ingrid Wals0e-Engel'e özel bir şükran borcum var.

Bu proje, kütüphanecilerin, arşivcilerin ve kitapçıların yardımı olmadan tamamlanması imkansız olurdu. Bu kitap için araştırmalarımın çoğunu yürüttüğüm Bibliothèque nationale de France'ın M *salonundaki* personel, bitmek bilmeyen sabırları ve coşkuları için özel olarak anılmayı hak ediyor. Fonds Camille Flammarion'un gönüllü koruyucuları Jacques Pernet ve Patrick Fuentès, hem koleksiyonlarının zenginliklerine rehberlik etmeleri hem de öğle yemeği arkadaşları olarak kendilerini gösterdiler. Archives de l'Archevêché de Paris'in koruyucusu Peder Philippe Ploix ve Archives de la Préfecture de Police de Paris'ten Claude Charlot paha biçilmez yardımlarda bulundular. Kitapçı ve yayıncı Jean Meyniel bana önemli araştırma ipuçları

verdi. Editions Traditionnelles'in sahipleri olan André Braire ve eşi Nicole, hem zamanlarını hem de 19. yüzyıl Spiritist ve Okültist yayınlarından oluşan eşsiz koleksiyonlarını bize ayırma konusunda son derece cömert davrandılar.

Son birkaç yıldır, bir sürü şüphesiz meslektaşım ve arkadaşım Fransız heterodoksisi hakkında kulaklarını eğmeme izin verdiler ve karşılığında mükemmel önerilerde bulundular. Iowa State'te, bu grup birçok mevcut ve eski genç öğretim üyesini içeriyor: Kevin Amidon, Michael Bailey, Patrick Barr-Melej, Brett Bowles, Christopher Curtis, Sara Gregg, Paul Griffiths, David Hollander, Bernhard Rieger, Leonard Sadosky ve Matthew Stanley. David B. Wilson ve eşi Julia, zamanında ve araştırıcı birkaç soru sorarak, burada geliştirdiğim heterodoksiye yaklaşımımı geliştirmek için çok şey yaptılar. Hamilton Cravens ve Alan Marcus da bu el yazmasının bölümlerini okudular ve içgörülü yorumlarda bulundular. Bölüm başkanlarım Andrejs Plakans ve Charles Dobbs, sıkışık zamanlarda birçok kez yardıma koştular. Jennifer Boittin, Kate Cambor, Mark Choate, Rachel Chrastil, Jay Geller, Maya Jasanoff, Charles Lansing, Richard Lofthouse, Kieko Matteson, Elisa Milkes, Leon Sachs, Michael Shurkin, George Trumbull, Stephen Vella ve Cherie Woodworth gibi sosyal ve zeki Avrupalılardan oluşan bir grupla Yale'e gittiğim için şanslıydım. Arkadaşlarım Jeffrey Atteberry, Dallas Dickinson, Julian Fisher, Michael Harrison, Jean Laurens, Andrew Lewis, Michael McCabe, Timothy O'Reilly, Lisa-Marie Priddy, Maryse Reynolds, Timothy Robertson, Julie Simpson, Terence Strick, Joe Teltser, Florence Thomas, Carey Wallace ve Katy Walden da katkıda bulundular. İnsan olmayan tarafta, Mocha ve Suleyman hem tüylü hem de hoşgörülüydüler, ancak düzyazı stilinin güvenilmez yargıçlarıydılar.

Cornell Press'te, John Ackerman'a bilge editörlük tavsiyesi ve Ange Romeo-Hall'a bu kitabı yayına hazırladığı için teşekkür etmek istiyorum. Zarf aşırılığına karşı kartal gözüyle yazı işleri müdürü Cathi Reinfelder, beni birçok durumda kendimden kurtardı. Michael Morris, idari yardım için yararlı bir kaynak oldu. Iowa State Üniversitesi de bu projeyi bir Yayın Sübvansiyonu Hibesi ile destekledi. 3. ve 4. bölümlerin bazı kısımları aslen *History of Religions* ve *French Historical Studies'de yayınlanmıştır;* bu materyali buraya ekleme izni için her iki dergiye de teşekkür ederim.

Ebeveynlerim John ve Margaret Monroe ile kardeşim Charles, desteklerini hiç esirgemediler. *Uzun vadeli olarak bakıldığında,* bu kitap birçok açıdan onların çabalarının ürünüdür ve onlara sevgi ve en büyük saygıyla ithaf edilmiştir. Son teşekkürlerimi eşim Wendie Schneider'a saklıyorum. Kendi projeleriyle meşgul olsa da, yine de sadık bir entelektüel arkadaş, duygusal destek kaynağı ve olağanüstü bir okuyucu olmak için zaman buldu. Sonraki bölümler onsuz yazılamazdı.

Bu sayfa bilerek boş bırakılmıştır.

İnanç Laboratuvarları

Bu sayfa bilerek boş bırakılmıştır.

giriiş

İman, umut edilen şeylerin varlığına inanmak, görünmeyen şeylerin varlığına tanıklık etmektir.

İbraniler 11:1

Ben, ben

v zi n 1859 yazında, eczacı ve emekli ordu subayı PF Mathieu, Académie des sciences'a uzun bir bildiri sundu. Bildiride, Honorine Huet adlı bir medyumun yardımıyla gerçekleştirdiği bir dizi deneyin sonuçlarını sundu. Bunlardan biri, Paris'teki Notre Dame des Victoires bazilikasının nefinin yanındaki bir şapelde gerçekleşen deney, Mathieu'nun bir gün önce masasından çıkardığı sıradan bir ofis kağıdıyla ilgiliydi. Kâğıdın işaretsiz olduğunu doğruladıktan sonra, kâğıdı dörde katladı ve şapeldeki bir basamağa koydu. Huet birkaç dakika sessizce düşündü ve sonra bir dua okurken eldivenli parmak uçlarını katlanmış kâğıda dokundurdu. Huet parmaklarını çektiğinde, Mathieu kâğıdı açtı ve "büyük bir şaşkınlıkla, sanki bir kalemle çizilmiş gibi, iç yapraklardan birinin üzerine yazılmış *inanç kelimesini gördü!"* Yazıyı oluşturan kurşun benzeri maddenin, belki de "elektro-galvanik taşıma gibi görünmez bir moleküler durumda" kağıda ulaşmış olabileceğini varsaydı. [1]

Mathieu bu tuhaf tezahürü "doğrudan yazı" olarak adlandırdı ve bunun "çağımızın giderek artan materyalist eğilimleriyle mücadele etmek" için "İlahi" bir çabadan başka bir şey olmadığını savundu. Doğrudan yazının, ruhların var olduğuna ve dünyada varlıklarını hissettirebileceklerine dair tartışmasız bir şekilde elle tutulur kanıt sağladığını savundu. Böyle sağlam deneysel kanıtlar karşısında, insan ruhunun ve onun ilahi yaratıcısının yalnızca batıl yanılsamalar olduğuna dair bilimsel kanaat "kör ve adaletsiz" hale geldi. Mathieu, metafiziği felsefi spekülasyon meselesinden titiz deneysel çalışma meselesine dönüştürerek, bu verilerin insanlığa bir "Tanrı bilimi"nin ilk ipuçlarını verdiğini ilan etti. Uygun bir bağlılıkla sürdürülürse, bu bilim sonunda bir kimyagerin elektrokaplama işleminin yeni sürecine ilişkin anlayışı kadar açık ve kesin bir şekilde öteye dair bir anlayışa ulaşacaktı. [2]

İki yıl sonra, 1861'de, genç astronomi öğrencisi Camille Flammarion, çocukluğunun itirafçısı olan rahip Abbé Berillon'a bir mektup yazdı. Mektubunda, diğer dünyayla iletişim kurmak için yaptığı çabalardan bazılarını anlattı. Otomatik yazma yoluyla, evrenin kökenine dair bir açıklama da dahil olmak üzere çok sayıda kozmolojik içgörü sağlayan Fénélon ve Galileo'nun ruhlarından mesajlar almıştı. [3] Flammarion, belki de yaşlı rahibin hassasiyetlerine saygı göstererek mektubunda yalnızca değindiği, daha muhteşem başka tezahürlere de tanık olmuştu. Huet'in medyum olarak görev yaptığı bir seansta, sanki görünmez bir güç tarafından askıya alınmış gibi havada asılı duran bir masa görmüştü; bir diğerinde, öldürülen bir adamın ruhu, bedeninin dinlenme yerini ortaya çıkardığında oradaydı. [4] İtirafçısının endişelerini önceden gören Flammarion, mektubunu bir güvenceyle bitirdi: "Sizi önceden uyarmalıyım ki, herhangi bir kötü ruhun varlığında veya etkisi altında değilim: Spiritizmi, matematiği çalıştığım gibi çalışıyorum." [5] Kendini coşkulu bir vizyon sahibi olarak değil, daha ziyade ayık bir gözlemci, yıldızlara adadığı tarafsız titizlikle ötesini düşünen bir gökbilimci olarak görüyordu.

Güneydeki Toulouse şehrinde yaşayan genç bir avukat olan Déodat Roché, 1898'de yazdığı ve Ordre Martiniste adlı gizli bir Okültist topluluğun başkanı olan Gérard Encausse'ye (Papus olarak bilinir) hitaben yazdığı bir dizi mektupta benzer şekilde emin bir ton benimsedi. Düzenin ilerleme şartlarından birini yerine getirmek için Roché, başlatıcısına manevi bir otobiyografi sağladı. Bunda, diğer dünya hakkında daha kapsamlı bir bilgi

edinme çabalarını anlattı. Flammarion gibi Roché de metafizik arayışlarını matematiksel terimlerle görüyordu. Geometri, daha yüksek şeylere olan ilgisini ateşlemişti: Teoremlerin tefekkürü onu yavaş yavaş "saf özler" tefekkürüne götürmüştü. [6] *Büyülü deneyleri, Papus'un en çok satan Traité de magie pratique'ini* okuduktan sonra başladı . Çok fazla pratikten sonra, "ciddi şekilde doğrulanabilir bir vizyona sahip olmayı ve hatta belki de uzaktan kendimin bir görüntüsünü üretmeyi" başarmıştı. [7] Ancak aynı zamanda, kitaplardan öğrendiği büyü ve görselleştirme tekniklerinin, "aynı dozda kahvenin etkisi gibi" giderek azalan bir etkiye sahip olduğunu keşfetti. [8] Ordre Martiniste'nin bir üyesi olarak, bu garip güçleri kontrol altına almak için daha etkili yöntemler öğrenmeyi, "Kutsal Işık" hakkında daha zengin bir anlayış geliştirmek için ruhunun derinliklerini keşfetmeyi umuyordu. [9]

Hikayelerinin ayrıntıları, entelektüel ve kültürel tarihteki daha geniş gelişmeleri yansıtan şekillerde farklılık gösterse de (nesnel olgulara pozitivist bir odaklanmadan psikolojik olarak tasarlanmış bir içsel güç kavramına kadar) bu kişilerin her biri benzer bir projeye dahildi. Mathieu, Huet, Flammarion ve Roché, insan vücudunun sınırlarının ötesindeki zekanın eylemini ortaya koyuyor gibi görünen olgularla ilgileniyorlardı. Ayrıca, hepsi bu tür olguların çalışmalarını felsefi spekülasyondan ziyade somut deneyime dayanan yeni bir metafizik biçimine katkı olarak görüyorlardı. Bu arayışçılar hiçbir şekilde izole eksantrikler değildi; öteye dair yeni bir anlayışa ulaşma çabaları, ilk olarak on sekizinci yüzyılın sonlarında Mesmerizm ile ortaya çıkan ve 1850'den sonra yaygın bir kültürel olguya dönüşen yenilikçi dini düşünce ve uygulama dalgasının bir parçasıydı. Bu dönemde, yeni heterodoksi biçimleri hakkındaki tartışmalar, orta sınıf kent yaşamının şaşırtıcı derecede yaygın bir özelliği haline geldi.

İster medyumların ürettiği garip fenomenlerin incelenmesi, ister bedensiz ruhlarla iletişim, isterse eski büyü uygulamalarının yeniden canlandırılması yoluyla olsun, Mathieu, Huet, Flammarion ve Roché gibi şahsiyetler, zamanlarının merkezi bir sorunu olarak algıladıkları şeyi çözmeye çalıştılar: dini yaşamda bir *olgusallık krizi* . Bilimsel bilgi daha da rafine hale geldikçe, dinin onayladığı ilkeleri savunmak giderek zorlaştı. Ruhun ölümsüzlüğü gibi metafizik kavramlar laboratuvarda test edilemedi; bunlar yalnızca sezgisel olarak, inanç maddeleri olarak kabul edilebilirdi. Bu düşünürler ve inananlar, deneysel kanıtların prestijli bilimsel standartları ne kadar çok kazanılırsa, inancın bir bilme yolu olarak o kadar az ikna edici göründüğünü savundular. Bu kitabın araştırdığı din arayıcıları, metafizik önermeler için deneysel kanıtlar sağlayarak inancı gerçeğe dönüştürebilen öteye yönelik yeni "Tanrı bilimleri" icat ederek bu krizi çözmeye çalıştılar. Bu süreçte, ruhsal anlamda büyük bir değişime yol açtılar ve bunun sonuçları bugün hâlâ Fransa'da ve Batı'nın her yerinde görülebilir.

Modern Fransa'da Gerçek ve İnanç

Kırk yıldan fazla bir süre önce, antropolog Clifford Geertz, bu heterodoks yenilikçilerin karşılaştığı soruna önemli ölçüde ışık tutan bir şekilde dini söylemde olgusallığın rolünü tanımladı. Geertz *, bir dinin ,*

> İnsanlarda güçlü, yaygın, uzun süreli ruh halleri ve motivasyonlar oluşturmak için hareket eden, varoluşun genel düzenine dair kavramlar formüle eden ve bu kavramları öyle bir gerçeklik havasıyla kaplayan bir

semboller sistemi ki, ruh halleri ve motivasyonlar benzersiz bir şekilde gerçekçi görünüyor. [10]

Başka bir deyişle din, insanların hem deneyimlerine anlam yüklemelerine hem de doğru davranış için bir rehber hazırlamalarına olanak tanıyan yorumlayıcı bir çerçevedir. İnananlar, kendilerini kozmik bir düzene -belirli bir semboller takımyıldızına- yansıtarak, hayatın en acı verici, kaotik görünen yönlerine katlanmanın bir yolunu keşfederler. Dini sistemler acıyı, saçmalığı ve kötülüğü inkar etmez; bunun yerine, bunları açıklar ve daha geniş bir yorumlayıcı çerçeveye yerleştirerek, aksine geçici görünümlere rağmen evrenin adil ve düzenli bir yer olduğunu kanıtlarlar.

Bu tür bir açıklayıcı sistemin düzgün bir şekilde işlev görebilmesi için, inananlara "benzersiz derecede gerçekçi" gözükmesi için bir "gerçeklik havası"na sahip olması gerekir. Belirli bir sembolik düzen vizyonunu dile getirmenin yanı sıra, belirli bir dini sistem bu düzeni yetkili göstermelidir. Bu otorite duygusunu yaratmak için çok sayıda faktör birlikte çalışabilir: dil, argüman stratejileri, ritüel, kurumsal yapılar, siyasi güçle ayrıcalıklı bir ilişki vb. Tüm bu faktörler, sırayla, tutarlı bir söylemin yönleri olarak düşünülebilir. Bunlar, inananlara açık bir mesaj iletmek için çalışan konuşma, hareket etme ve organize etme yollarıdır: "Burada benimsenen kozmik düzen vizyonu yadsınamaz bir şekilde gerçektir." Öyleyse, bir din, diğer şeylerin yanı sıra, gerçeğin üretimi için söylemsel bir makinedir. Belirli bir kitlenin standartlarına göre yargılandığında çürütülemez görünecek şekilde biçimlendirilmiş bir şekilde kozmik düzen vizyonu ortaya koyar.

Bu "gerçeklik aurası"nı yaratmaya yönelik söylemsel teknikler tarihsel olarak rastlantısaldır. Örneğin, bir ortaçağ Fransız Katoliği, inanç sisteminin kralın taç giyme töreni sonrası el koyma ritüelinde gerçeğe dönüştüğünü görmüş olabilirken, on dokuzuncu yüzyılın sonlarındaki bir inanan, Lourdes'daki atılmış koltuk değneklerinin bolluğunu düşünerek benzer bir onay bulabilirdi. Bir bağlamda tartışılmaz bir otorite işareti gibi görünen şey, başka bir bağlamda kesinlikle yetersiz veya eski moda görünebilir. Bu kitabın incelediği dönem, dini sembol sistemlerinin tarihsel rastlantısallığının özellikle belirgin hale geldiği bir dönemdi. On dokuzuncu yüzyılın sonu ve yirminci yüzyılın başlarında Fransa, ilk etapta bir "gerçeklik aurası"nı tam olarak neyin oluşturduğuna dair derin ve kapsamlı bir yeniden kavramsallaştırmayla uğraşan bir toplumdu.

Birçok bakımdan, bu dönemin heterodoks söyleminin tanımlayıcı özellikleri, on dokuzuncu yüzyılın ortalarında sağduyu gücünü kazanmış olan moderniteye ve epistemolojik zorluklarına dair daha geniş bir görüşten kaynaklanıyordu. [11] 1848'den 1914'e kadar olan dönemde, gazeteciler ve diğer yorumcular, içinde yaşadıkları dönemin radikal farklılığını ve yeniliğini yorulmadan ilan ettiler. On dokuzuncu yüzyıl sonu geleneksel bilgeliğine göre, modern çağ her şeyden önce sürekli artan bir bilgi ve doğa güçleri üzerinde ustalıkla karakterize ediliyordu. Max Weber, "rasyonalizasyonu" modernitenin temel özelliklerinden biri olarak sunduğu çalışmasında belki de bu fikrin en etkili formülasyonunu sağladı. [12] Bu rasyonalizasyonun hem nedenleri hem de sonuçları gibi görünen yeni teknolojiler, toplumun maddi yapısını önemli ölçüde değiştirdi: Kıtada bu, demiryolları, telgraflar ve hızla genişleyen endüstriyel üretim çağıydı. Bu teknolojik değişimlerin aynı zamanda geniş kapsamlı toplumsal ve kültürel

etkileri de oldu; kitlesel basının ortaya çıkışında, kentlerin genişlemesinde, kırsal alanların nüfusunun azalmasında ve tüketim kültürünün giderek yaygınlaşmasında görüldüğü gibi.

Weber gibi, birçok kişi de bu yeni gerçekliğin dünyayı görmenin belirli bir yolunu gerektirdiğini, "bilimsel" nesnelliğe ve deneysel titizliğe dayalı bir yolu gerektirdiğini varsaydı. Modern zihin için, birçok on dokuzuncu yüzyıl yorumcusunun gördüğü gibi, geçerli bilgi her şeyden önce olgulara dayalı, tarafsızca biriktirilmiş ve "kendileri adına konuşuyormuş" gibi görünen şekillerde sunulmuş bilgiydi. [13] Olgu sunumu ve birikimiyle ilgili bu bilinçli kaygı on dokuzuncu yüzyıl söylemine nüfuz etti - Faydacılık, Pozitivizm, edebi gerçekçilik ve hatta tarih disiplininin kendisi bile bunun etkisine tanıklık ediyor. Ancak, görünüşte "bilimsel" tarafsızlığına rağmen, bu epistemolojik idealin açık ahlaki çağrışımları vardı: sadece gerçeğe giden yol değildi, aynı zamanda erdeme giden yoldu. Birçok on dokuzuncu yüzyıl yorumcusuna göre, olguya duyulan modern saygının ürettiği sağlam deneysel bilgi, eşit derecede önemli olma potansiyeline sahip ahlaki gerçeğin anlaşılması için bir temel sağlıyor gibiydi. [14]

Lorraine Daston ve Peter Galison'un belirttiği gibi, nesnellik ve onun ahlaki değeri hakkındaki bu anlayış, aynı zamanda öznellik ve onun eksiklikleri hakkında da belirli bir anlayış gerektirir. [15] Bu çerçevede, bilgiye duygusal ve sezgisel yaklaşımlarıyla geleneksel din biçimleri, dünyayı anlamanın "öznel" ve dolayısıyla daha aşağı yolları gibi görünüyordu. Auguste Comte'un ünlü "üç aşamalı" tarih modeli, bu düşünce örüntüsünü örneklemektedir. Comte'un anlayışında, insanlık, mit ve metafiziğin icat edilmiş dünyaları olan iki "öznellik" biçimini ardı ardına terk ederek, deneysel olgulara yönelik münhasır, nesnel bir odaklanma lehine epistemolojik ve toplumsal mükemmelliğe doğru kademeli olarak ilerledi. Comte'un görüşüne göre, geleceğin dünyası, ölümsüz ruh kavramı gibi eski moda "kurgulara" yer olmayan bir "Pozitif ruh" ile karakterize edilecekti. [16]

Fransız bağlamında, öznelliğin ve dolayısıyla dinin bu eleştirisi, Katolik Kilisesi'nin antidemokratik muhafazakârlığa verdiği destekten kaynaklanan politik bir boyut da kazandı. 1850'lerde başlayarak ve giderek 1870'lerden sonra, demokrasi ve reformun Fransız savunucuları, kendi politik kader duygularını doğrulamak için Comte'un tarih vizyonunu kullandılar. Bu yorumcuların ve devlet adamlarının gördüğü gibi, laik cumhuriyetçilik, demokratik karar almaya nesnel bir güven ile karakterize edilen rasyonel bir politik sistemdi ve bu nedenle modern çağın taleplerine mükemmel şekilde uyuyordu. Bu görüşe göre, Cumhuriyetin zaferi, zorunlu olarak dini yaşamın yok olmasını gerektirecekti.

Bu felsefi ve politik gelişmeler, dini teselli arayan Fransızları zor bir duruma soktu. Sadece epistemolojik otorite kriterlerinde değil, aynı zamanda toplumun dayandığı varsayımlarda da bir devrim gibi görünen şey göz önüne alındığında, dini sistemler "gerçeklik auralarını" nasıl koruyabilirdi? Bunu, dini deneyimi, ritüeli ve hatta doktrini yeniden şekillendirerek yapabilirlerdi; ister gizlice, ister daha dramatik bir şekilde. 1980'lerden beri, akademisyenler, modernite ve sekülerleşmenin eski denklemini terk edip dini biçimlerin dayanıklılığı ve değişkenliğine yeni bir odaklanma ile on dokuzuncu yüzyıl dini yaşamının canlılığını kabul ettiler. [17] Örneğin, Fransa tarihçileri, on dokuzuncu yüzyılın ikinci

yarısının, somut dini deneyime odaklanan yeni dindarlık biçimlerinin ortaya çıktığı belirgin bir Katolik kargaşası zamanı olduğunu zaten göstermişlerdir. [18] Bu, kitlesel hac yolculuklarının, araftaki ruhlarla iletişimleri anlatan popüler dergilerin olduğu bir dönemdi; Kutsal İsa'nın Kalbine olan bağlılığın; Meryem vizyonlarının, damgalamaların ve mucizevi tedavilerin. Bu olgular Katolik geleneğinde derin köklere sahip olsa da, on dokuzuncu yüzyıldaki ifadeleri de yenilik unsurları içeriyordu. Birincisi, maddi yeniliklere dayanıyorlardı: Lourdes gibi hac yerleri demir yolu sayesinde gelişti; Meryem heykelleri seri üretimdeki ilerlemeler sayesinde çoğaldı; ve popüler kitaplar ve resimler baskı teknolojisindeki gelişmelerle daha ucuz hale geldi. İkincisi, eğitimin ülke çapında yaygınlaşması ve buna bağlı olarak okuryazarlığın artması, inananların dini hayata geçmişte olduğundan çok farklı bir şekilde katılmalarına izin verdi; dindarlar artık yeni bir Katolik kitle basınının da hevesli okuyucularıydı. Üçüncüsü, Kilise hiyerarşisi bu yoğun, coşkulu dindarlık ifadelerini daha önce olduğundan daha istekli bir şekilde onaylamaya başladı. Dördüncüsü ve en önemlisi, somut dini deneyime olan bu ilginin muazzam *ölçeği vardı* : Bu coşku dalgası gerçekten de kitle kültürünün bir olgusuydu.

Mathieu, Huet, Flammarion ve Roché, dinin hakikatlerini daha elle tutulur kılmanın yollarını arama çabalarında yalnız değillerdi. Fransız bağlamında, “Tanrı bilimleri” yaratmaya yönelik heterodoks çabalar, on dokuzuncu yüzyıl dinsel yaşamındaki daha geniş bir akımın parçasıydı. Elbette, Mathieu ve diğer Spiritistler, Okültistler ve Mesmeristlerin izlediği yollar da, ortodoks Katoliklerin bu kadar büyük sayılarda yürüdüğü yoldan belirgin şekilde farklıydı. Bu dönemdeki Katolik yenilikler, her zaman onaylanan bir süreklilik bağlamında ortaya çıkarken, heterodoks yenilikler geçmişle bilinçli bir kopuşu içeriyordu. Bu inananlar için, modern dünyada dinin geçerliliğini garantilemenin tek yolu, kutsalın insan deneyiminin dokusunu kökten değiştirmekti. Bu görüşe göre “benzersiz gerçekçilik”, ötesinin tefekkürünü bilimsel, deneysel bir projeye dönüştüren bir dini sistemden gelmek zorundaydı. [19]

Ancak inanç için yeni bir temel yaratma arzusuna rağmen, bu on dokuzuncu yüzyıl yenilikçilerinin önerdiği dini sistemler, yerini almayı amaçladıkları Katoliklikle belirgin yapısal benzerlikler taşıyordu. Dini sembol sistemleri, ne kadar yeni görünürlerse görünsünler, bir boşluktan ortaya çıkamazlar; gerekli "gerçeklik havasını" iletmek için, potansiyel inananlara güvenilir gelen yapılara bağlı kalmaları gerekir. Stephen Prothero, dini yeniliği bir dilin "kreolleşmesine" benzeterek bu sorun hakkında düşünmenin yararlı bir yolunu önermiştir. [20] Kreol dillerinde, dilbilgisi yapısı nispeten sabit kalırken, çok çeşitli diğer dillerden ithal edilen kelime dağarcığı önemli ölçüde değişir. Benzer şekilde, dini sistemlerde, derin yapıların bir "dilbilgisi", belirli uygulamaların, doktrinlerin ve kurumsal düzenlemelerin bir "kelime dağarcığından" ayrılabilir.

On dokuzuncu yüzyıl Fransız din yenilikçileri, çoğu Amerikan kökenli olan kökten yeni sözcükler kullandılar - "seanslar" düzenleyerek, "doğrudan yazılar" üretmek için "medyumlar" kullanarak - ancak aynı zamanda büyük çoğunluğunun büyüdüğü Katolikliğin gramerine birçok önemli şekilde bağlı kaldılar. Hristiyan ahlakı fikirleri, hayırseverliğin önemi ve tövbenin kurtuluş değeri, doktrinel tekdüzeliğin gerekliliği ve dini öğretilerin

meşrulaştırılmasında merkezi otoritenin temel rolü, hepsi de çeşitli derecelerde, ruhsal projeleri için önemli olmaya devam etti. Bu açıdan, Spiritizm ve Okültizm, Comte'un 1850'lerde yarattığı Pozitivist "İnsanlığın Dini"ne benzer. Comte, Katolikliği değiştirmeye çalışırken bile, Meryem Ana yerine ölen *büyük aşkı Clotilde de Vaux'un figürünü koyarak, bağlılığı "kutsal ayinler" etrafında yapılandırarak ve kesinlikle papalık Büyük Vekili tarafından yönetilen bir kilise hiyerarşisi öngörerek, belirgin bir şekilde Katolik biçimlerini benimsedi.*

Önce [2] Katolikliğin hem tepki gösterilecek bir şey hem de dini otoritenin yaratılması için bir paradigma olarak yaygınlığını kabul etmek, on dokuzuncu yüzyıl dini yeniliğinin belirgin bir Fransız markasını algılamayı mümkün kılıyor. [21] [22]

İnanç Laboratuvarları

Fransız heterodoksisi bugün de gelişmeye devam ediyor ve bir asırdan fazla bir süre önce manevi arayışçıları cezbeden olgular çekiciliğini koruyor. Örneğin, 1982 ile 2000 yılları arasındaki dönemde, Fransız nüfusunun nispeten sabit bir yüzde 47 ila 54'ü, görünmez bir "evrensel sıvının" manipülasyonuna dayanan bir uygulama olan Mesmerizmin iyileştirici güçlerine inanıyordu; benzer şekilde sabit bir yüzde 10 ila 16'sı, seanslarda öte dünyayla temas kurmanın mümkün olduğunu kabul ediyordu. [23] Sosyolog Daniel Boy'a göre, bu inançlar "arada sırada dindar Katolikler ve belirtilmemiş "diğer dinlerin" taraftarları olarak kendilerini tanımlayan kişiler tarafından yaşanan bir tür dini 'arada'" gelişir. [24] Başka bir deyişle, Fransa'daki birçok kişi için din, yirminci yüzyılda örgütlü kiliselerin düşüşüyle ortadan kalkmadı; Bunun yerine, bağımsız bir *brikolaj* meselesi haline geldi - özerk bireylerin özel hayatlarında takip edecekleri kişisel bir anlam arayışı. [25] Boy'un bulguları, bu bireylerin şaşırtıcı derecede büyük bir yüzdesi için, on dokuzuncu yüzyıl yenilikçileri tarafından ilk kez ortaya atılan belirli fikir ve uygulamaların bu yeni manevi pazarda çekici ve hayati ürünler olmaya devam ettiğini gösteriyor.

Birçok Fransız yorumcu, heterodoksinin yirminci yüzyıl sonlarındaki önemini, genellikle 1968 kargaşası veya İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yeni bir kitle tüketim kültürünün ortaya çıkışı olan oldukça yakın bir sosyo-kültürel kopuşun ürünü olarak görerek açıklamıştır. [26] Wiktor Stoczkowski'nin gözlemlediği gibi, yenilikçi dini sistemlerin ortaya çıkışını bir tür belirgin çağdaş krize atfetme girişimleri ciddi bir mantıksal tutarsızlıktan muzdariptir. [27] Eğer bu yeni heterodoksi biçimleri gerçekten de bilim insanlarının kabul ettiği gibi Weberci bir "dünyanın büyüsünün bozulmasının" sonucuysa, o zaman tepki verdikleri kriz 1968 veya 1945'ten çok öncesine dayanır; modernitenin kendisi kadar eskidir. Bu nedenle, çağdaş kültürün çok karakteristik özelliği gibi görünen yeni dini ifade biçimlerini açıklamaya çalışanlar yalnızca bugüne değil, aynı zamanda geçmişe de bakmalıdır. [28]

Bu kitap, çağdaş Fransız toplumunun kalıcı özellikleri olarak kalan heterodoks fikir ve uygulamaların kademeli olarak ortaya çıkışını görmemizi sağlayan, modern Fransız dini yaşamı için yeni ve daha geniş bir anlayış için temel oluşturur. Bu görevi, bu yenilik akımının, ilk olarak yaygın bir kültürel fenomen olarak ortaya çıktığı on dokuzuncu yüzyılın ortalarından, Birinci Dünya Savaşı'nın ardından yeni biçimler aldığı yirminci yüzyılın ilk on yıllarına kadar gelişimini çizerek gerçekleştirir. Bu dönemde,

üç hareket Fransız heterodoks sahnesine hakim oldu: spiritüalist Mesmerizm, Spiritizm ve Okültizm. Aşağıdaki bölümler, bu hareketlerin her birini karakterize eden kurumları, fikirleri ve uygulamaları inceler ve bu yeni dini sistemlerin onları benimseyenler için anlam yapıları olarak işlev gördüğü belirli yolları yeniden yapılandırır.

Bu kitabın anlattığı hikaye, genel hatlarıyla, büyüyen bireyselcilik ve çeşitliliktir. İncelediği en eski heterodoks hareketler, resmi örgütler ve üyelerin sabit bir inanç sistemini paylaşacağı beklentisiyle oldukça yapılandırılmış sosyal gruplar olma eğilimindeydi. Ancak yüzyıl sona erdiğinde, bu örgütler parçalandı ve inananlar eklektik, kişisel inançlar oluşturmakta giderek daha özgür hale geldiler. 1930'a gelindiğinde, bu değişim neredeyse sona ermişti: heterodoksi dünyası bir zamanlar bağlılıkla karakterize edilirken, bunun yerine bağımsızlıkla karakterize edilmeye başlandı. Bu arada, yaklaşık 1885'ten başlayarak, deneysel psikoloji özerk bir disiplin olarak şekillendi. Bu erken dönemde, birçok psikolog, paranormal olayların bilimsel çalışması olan psişik araştırmayı, alanlarının meşru, ancak tartışmalı bir dalı olarak görüyordu. Ancak 1930'a gelindiğinde, psişik araştırma bir zamanlar sahip olduğu entelektüel prestijin çoğunu kaybetmişti. Ana akım bilimle olan bu bağlantı zayıfladıkça, heterodoksi entelektüel yaşamın marjlarına doğru daha da ilerledi. Artan bireyselcilik ve artan marjinalliğin bu ikiz akımları bizi Colin Campbell'ın "kült ortamı" olarak tanımladığı, kendine özgü "arayış ideolojisi" ve "yeraltı" ahlakıyla toplumsal olgunun kökenlerine yerleştiriyor. [29]

Aşağıdaki bölümlerde anlatılan dini yenilik, ayrı bir şey olarak var olmaz, bunun yerine on dokuzuncu ve yirminci yüzyılın başlarındaki entelektüel, kültürel ve sosyal tarihin ayrılmaz bir parçasıdır. Burada ele alınan dönemde, Fransız heterodoksisi daha geniş kaygıları ortaya koyan şekillerde değişti. Örneğin Mathieu, Huet ve Flammarion gibi figürler, ruhu, elektrik veya Mesmeristlerin 1770'lerde öne sürdüğü "evrensel sıvı"ya benzer ölçülemez bir madde aracılığıyla fiziksel nesneleri manipüle edebilen sorunsuz bir varlık olarak gördüler; bu nedenle, genellikle seans masasını bir tür pil veya kablosuz telgraf, bir grup deneycinin el ele verdiklerinde yarattığı "bobin" tarafından aktive edilen bir cihaz olarak hayal ettiler. Benimsedikleri kozmolojiler, yüzyılın ilk yarısında Fransa'da ortaya çıkan çeşitli Romantik Sosyalizm biçimlerinden ve Comte'un tarihsel ilerleme vizyonundan büyük ölçüde yararlandı. Öte yandan Roché gibi figürler, ruhu ve kozmosu tamamen daha karmaşık olarak görüyorlardı. Yaklaşımlarını fizik bilimlerinden türetmek yerine, geç yüzyıl arayışçıları, özellikle Pierre Janet, Frederic WH Myers ve Theodore Flournoy gibi düşünürler tarafından geliştirilen çok değerlikli insan bilincinin yeni kavramları olmak üzere, yeni doğan psikoloji bilimine bakma eğilimindeydiler. Bu yenilikçiler ayrıca, önceki on yıllarda çok yetkili görünen ilerleme anlatısı hakkında belirgin bir fin-de-siècle ikircikliği ifade ettiler: Pozitivizmi bilinçli bir şekilde reddettiler, Comteanların ilkel bir çağın işe yaramaz kalıntıları olarak reddedecekleri antik metinlerin değeri için yeni iddialarda bulundular.

O halde, dini yenilikçiler, görünmez bir kitleye öfke saçan eksantrikler değildi; dönemin en önemli tartışmalarının bazılarında aktif katılımcılardı. Bunların en bilinenleri, zamanlarının en çok okunan popüler filozofları

arasındaydı ve gazeteciler, din adamları, edebiyat yazarları, filozoflar, psikologlar ve bilim insanlarını içeren inancın doğası üzerine zengin, tartışmalı bir diyaloğun kabul edilen (bazen alay konusu olsalar da) katılımcılarıydı. Bu sapkın düşünürler ve inananlar, Fransız kültürel manzarasında derin bir iz bıraktılar. Hem savunucuları hem de rakipleri için, bir dizi ilgi çekici yeni kimlik tanıttılar: ruhani medyum, paranormal fenomenlerin araştırmacısı, modern büyücü. Dini yenilikçilerin yeni davranışları ve düşünceleri, yorumculara modernitenin sayısız maddi ve sosyal değişiminin öznel etkisini değerlendirmek için ayrıcalıklı fırsatlar da sağladı. Bu nedenle, konunun zenginliğine adalet sağlamak için bu kitap, yalnızca inananların fikir ve uygulamalarıyla değil, aynı zamanda bu fikir ve uygulamaların uyandırdığı tepkilerle de oluşturulan geniş bir sosyo-kültürel fenomen olarak heterodoksiyi anlamaya çalışmaktadır. Sunduğum analiz, zanaatkarlardan ve dükkan sahiplerinden Victor Hugo, Louis Veuillot, Emile Littré ve Nobel Ödüllü fizyolog Charles Richet gibi tanınmış isimlere kadar geniş bir ses yelpazesini kapsamaktadır.

Bu kitap beş kronolojik bölümden ve bir sonsözden oluşmaktadır. 1. Bölüm, Amerikan Modern Spiritüalizminin 1853'te Fransa'ya gelişini anlatmaktadır. Bu hareketin ve taraftarlarının uygulamalarının haberi, Fransızların, seans katılımcılarının ellerinde kendiliğinden dönen masalar olan *table tournantes gibi merak uyandırıcı şeylere karşı kısa ömürlü ama yoğun bir* hayranlığını tetiklemiştir. Bölümün her bir bölümü, belirli bir grubun (gazeteciler, Katolik düşünürler, Akademik bilim insanları ve İkinci Cumhuriyet'in çöküşünden hayal kırıklığına uğramış solcular) bu garip fenomenlerin ortaya çıkardığı sorularla nasıl boğuştuklarını inceler. 2. Bölüm, Mesmerizmin on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısındaki gelişiminin bir tarihidir. 1853'te Mesmerizm, uzun bir Fransız geçmişine sahip bir okült bilim biçimiydi; Amerikan spiritüalizminin istilası bunu çeşitli açıklayıcı şekillerde değiştirdi. Her şeyden önce, Atlantik ötesinden gelen yeni din, ruh çağırma uygulamasını ve bununla birlikte yeni ve rahatsız edici bir toplumsal tipi, ruhsal medyumları tanıttı.

1860'ların ortalarında, Spiritizm adı verilen bir hareket Fransız heterodoks dini yaşamında baskın güç olarak ortaya çıktı. 3. ve 4. bölümler yükselişini ve kademeli düşüşünü izliyor ve bu yörüngenin daha geniş toplumsal ve politik gelişmelerle nasıl bağlantılı olduğunu açıklıyor. 1857'de kendine Allan Kardec adını veren eski bir matematik öğretmeni tarafından kurulan Spiritizm, doğrudan bir Mesmerizm türünden doğmuştu ancak popülerlik açısından selefini çok geride bıraktı. 3. Bölüm, Kardec'in fikirleri ve bunları benimseyenlerin uygulamalarının bir analizini sunuyor. Bu bölüm, Spiritizmin başarılı olduğunu savunuyor çünkü ölenlerin ruhlarıyla teselli edici diyaloğu, inananlara tanıdık, modern ve ciddi gelen felsefi ve ritüel bir bağlamda ele aldı. 4. Bölüm, Spiritizm tarihindeki bir dönüm noktasını anlatıyor: 1875'te gerçekleşen ve çokça duyurulan bir dava, birkaç Spiritist sahte ruh fotoğrafları üretmek ve pazarlamaktan suçlu bulunmuştu. Bu davaya yol açan olaylar ve davayı izleyen cumhuriyetçi ve Katolik gazeteciler arasında yaygın polemik, Spiritizmin, 1870'te İkinci İmparatorluğun çöküşünden sonra Fransa'nın siyasi, kültürel ve entelektüel tarihini şekillendiren "din savaşında" oynadığı açıklayıcı rolü göstermektedir.

1880'den 1914'e kadar olan dönemde, heterodoks inançlar ve uygulamalar her zamankinden daha fazla ilgi çekti. Ancak aynı zamanda, Fransız dini yeniliğinin manzarası önemli ölçüde değişti: Tek bir doktrinin egemenliği çoğulculuğa yol açtı. 5. Bölüm ve Sonsöz, eski örgütlerin parçalandığı ve inananların giderek daha fazla kendi özgün yaklaşımlarını geliştirmeye istekli hale geldiği bu değişimin bir hesabını sunar. 5. Bölüm, heterodoks fikirlerin fin-de-siècle yayılmasını iki bağlantılı gelişmeyle ilişkilendirir: psişik araştırmanın artan prestiji ve sıradan uyanık farkındalığın kapsamının ötesinde entelektüel faaliyetin önemini vurgulayan yeni bir ruh anlayışının ortaya çıkışı. Sonsöz, Birinci Dünya Savaşı'nı ve şu anda Fransa'da ve diğer birçok Batı ülkesinde var olan akışkan, çeşitli ve bireysel "kült ortamının" ortaya çıkışını takip eden yıllara kısa bir genel bakıştır.

Metodolojiye Dair Bir Not

Fransa'da 1853'ten 1930'a kadar olan dönemde, modern bir inanç, "görülmeyen şeylerin kanıtı"nın yeni biçimleri için geniş kapsamlı bir arayış yaşandı. Bu kitap, tartıştığı heterodoks arayıcılar tarafından coşkuyla desteklenen olguların deneysel gerçekliği konusunda hiçbir iddiada bulunmasa da, onların inançlarını kalıcı, atavistik bir mantıksızlığın belirtileri olarak da sunmuyor. Sonuçta, bu inananlar kendilerini ne geriye dönük ne de batıl inançlı olarak görmüyorlardı. Aksine, yaklaşımlarını tamamen rasyonel olarak görüyorlardı ve görüşlerini geliştirirken, bilimsel söylem ve yöntem bilgilerinden bilinçli bir şekilde yararlandılar. Gerçekten de, heterodoks düşünürlerin bu dönemde ileri sürdükleri "olgusal" bir metafiziğin çok çeşitli vizyonları, demir yolu veya telgraf kadar modernitenin ortaya çıkan manzarasının bir parçasıydı.

Bu kitabın amacı, o halde, sanrıyı açığa çıkarmak ve bu olguların ardındaki "gerçeği" ifşa etmek değildir. Bunun yerine, bireylerin metafizik kavramlar için ampirik bir doğrulama sağladığı görülen belirli bir deneyim türünü arama, tanımlama ve anlamlandırma biçimlerinin çelişkili ve genellikle çelişkili yollarını açıklamayı ve analiz etmeyi amaçlamaktadır. Sonuç olarak, sahtekarlık kanıtı tartıştığım tarihsel aktörler için açık olmadıkça, epistemolojik agnostisizm duruşunu sürdürmeye çalıştım. Burada önemli olan, bu olguların gerçek olup olmadığı değil, belirli zamanlarda belirli insanlara nasıl göründüğüdür. Aşağıdaki sayfalarda açıklanan tuhaf tezahürler, onları gözlemleyenlerin önyargılarını yansıtacak şekilde şekil değiştirme eğilimindedir. Bu değişen biçimlerin grafiklerini çizmek, aksi takdirde tarihçinin kavrayışından kaçabilecek dini deneyimin ve daha genel olarak öznelliğin yönlerini ortaya çıkarır.

Benzer şekilde, bu on dokuzuncu yüzyıl fikirlerini ve uygulamalarını sadece merak konusu, değişim karşısında duyulan kaygının marjinal ifadeleri olarak değerlendirmek, sosyologların zaten aşina olduğu bir gerçeği görmezden gelmektir: Buna çok benzer bir tür heterodoksluğun çağdaş Batı dini yaşamında önemli bir rol oynamaya devam ettiği gerçeği. Fransa'da ve başka yerlerde, Yeni Çağ hareketinin, UFO dinlerinin, kanallığın ve diğer heterodoks inanç ve uygulama biçimlerinin canlılığı, metafiziği yeni yollarla somutlaştırma arzusunun (tüketimcilik yoluyla kendini ifade etme kavramı veya sanatsal bohemlik fikri gibi) uzun on dokuzuncu yüzyılın günümüze miras bıraktığı kalıcı bir kavramsal strateji olduğunu göstermektedir. [30] Modernite ile ilişkilendirdiğimiz toplumsal,

ekonomik ve politik değişimlerin, dini düşünce ve uygulamanın gelişimi için şaşırtıcı derecede verimli bir alan sağladığı ortaya çıktı. On dokuzuncu yüzyıldaki gerçeklik krizi, dini modası geçmiş kılmadı; dönüşmesine neden oldu. Aşağıdaki bölümlerde ele alınan heterodoks hareketler bu dönüşümün ön saflarında yer almış olup, bu nedenle onun dinamiklerini anlamak için anahtar görevi görmektedirler.

birinci bölüm

Tabloların Yorumlanması *Tournantes,* 1853-1856

1848'in başlarında, kırsal New York Eyaletinde yaşayan iki genç kız kardeş olan Kate ve Maggie Fox, öte dünyadan gizemli iletişimler almaya başladı. Bunlar, duvarlardan, mobilyalardan veya herhangi bir sert yüzeyden gelen keskin sesler olan "ruh vuruşları" biçimini aldı. Vuruşlar ilk kez meydana geldikten kısa bir süre sonra, Fox ailesinin üyeleri sesleri üreten görünmeyen güce sorular sormaya başladı. Başlangıçta cevaplar basitti: "evet" için tek bir vuruş, "hayır" için sessizlik. Bu kullanışsız yöntemi kullanan Fox'lar ve meraklı misafirlerinden oluşan büyüyen çevreleri, öldürülen bir seyyar satıcının ruhunun "vuruşları" ürettiğine karar verdi. Kız kardeşler sonunda bu sesleri istedikleri zaman, istedikleri yerde çağırabildiklerini ve çok çeşitli ruhların çağrılarına kulak verdiğini keşfettiler. Yakındaki Rochester kasabasından bir Quaker, bu hayalet ziyaretçilerin bir "ruh telgrafı" aracılığıyla da iletişim kurabildiklerini keşfetti: insan sorgulayıcı alfabeyi yavaşça, tekrar tekrar okurken, rap'ler her uygun harfi işaretleyerek mesajlarını heceledi. Bu yeni tezahürlerin haberi hızla yayıldı ve iki Fox kızı, kız kardeşleri Leah Fox Fish'in kurnaz yönetimi altında, diğer dünyayla muhatap olarak muhteşem kariyerlere başladı. [31]

Bu garip fenomenlere inanan Amerikalılar, Modern Spiritüalizm olarak adlandırılan yeni bir din kurdular. Spiritüalizmin temel taşı, yaşayanların ölülerin ruhlarıyla iletişim kurabileceği inancıydı. Spiritüalistler, yalnızca Fox kardeşler gibi belirli yetenekli bireylerin bu bağlantıları kurabileceğine inanıyordu. İnananlar bu ayrıcalıklı aracıları "medyumlar" olarak adlandırıyordu. Bir medyumun ruh dünyasıyla temasları genellikle yalnızca özel koşullar altında gerçekleşiyordu. Genellikle ruhlar, bir masanın etrafında karanlıkta oturan ve genellikle el ele tutuşan bir grup inananın, konsantrasyonlarıyla medyumun güçlerini güçlendirdiği ritüeller olan "seanslar" sırasında ortaya çıkıyordu.

1840'ların sonu ve 1850'lerin başında Modern Spiritüalizm hızla etkili bir sosyal ve entelektüel harekete dönüştü. Amerika Birleşik Devletleri'nin her yerinde medyumlar ve spiritüalist topluluklar türedi. Bireysel grupların görüşleri farklılık gösterse de, iletişim kuran ruhlar köleliğin kaldırılması da dahil olmak üzere sosyal reformların savunucuları olma eğilimindeydi; on sekizinci yüzyıl mistiği Emmanuel Swedenborg ve "Poughkeepsie kahini" olarak bilinen çağdaş vizyoner Andrew Jackson Davis'ten ilham alan kozmolojiler geliştirdiler. [32] Ritüel bu büyüme ve gelişmeyle birlikte değişti: uzak yerlerden rap sesleri çıkarmak yerine, bazı medyumlar ruhlar adına konuştu veya "ruh yazısı" için araç görevi gördü. Diğerleri dikkatlerini seans katılımcılarının etrafında oturduğu masaya yoğunlaştırdı, ruhların onu döndürmesini, havaya kaldırmasını veya artık tanıdık olan alfabetik rap seslerini çıkarmasını sağladı.

Amerikan seanslarında gerçekleştiği söylenen harikalar haberi Britanya'ya yayıldı ve 1852'nin ortalarında Kıta'ya da ulaştı. Alman gazeteleri 1853'ün başlarında Avrupa topraklarında düzenlenen seanslarla ilgili haberler yayınlamaya başladı. Nisan ayı sonlarında Fransız gazeteciler dikkatlerini konuya çevirdiler. Birkaç hafta içinde, gelişen haberler yorumcuların *tables tournantes* (dönen masalar) adını verdiği bu fenomenler için tam teşekküllü bir moda yaratılmasına yardımcı oldu. Yayıncılar bu yaygın ilgiyi hızla değerlendirdi: Seanslar düzenleme talimatları, yeni fenomeni açıklama girişimleri, olası önemleri hakkında vizyoner spekülasyonlar ve çok çeşitli polemik eleştiriler sağlayan bir dizi makale, broşür ve kitap ortaya çıktı. 1853 yazında halkın coşkusu azaldı, ancak bu tuhaf tezahürler tamamen ortadan kaybolmak için fazla ilgi çekiciydi ve tutkulu bir tartışma konusu olmaya devam etti.

Tournantes masaları üzerine Fransız tartışmaları, yoğunluğunun çoğunu, derinden etkilenmiş olan toplumsal ve politik bağlamlarına borçludur. 1848 Devrimi. O yılın Şubat ayında, Temmuz Monarşisi bir halk gösterileri dalgasıyla çöktü ve İkinci Cumhuriyet olarak adlandırılan demokratik bir hükümete yol açtı. Devrimden sonraki baş döndürücü aylarda, birçok kişiye Fransa tam ölçekli bir toplumsal dönüşümün eşiğindeymiş gibi göründü. Tahttan indirilen Kral Louis-Philippe'in yerine geçen geçici hükümet altında, çok çeşitli sosyalist ideolojilerin savunucuları, teoriyi pratiğe dönüştürme olasılığıyla heyecanlanarak siyasi yaşamda benzeri görülmemiş bir rol üstlendiler. Ancak bu idealizm dönemi uzun sürmedi. Radikal toplumsal yeniden yapılandırma programları kentsel nüfusa güçlü bir şekilde hitap ederken, kırsal çoğunluğu endişelendiriyordu. Sonuç olarak, yeni cumhuriyetin ilk seçilmiş hükümeti kesinlikle muhafazakârdı; Haziran 1848'de, daha önceki reformların yürürlükten kaldırılması, Paris ve diğer şehirlerde birkaç gün süren kanlı isyanları tetikleyerek devrimin idealist evresini sonlandırdı.

Birkaç ay sonra, Aralık ayında, eski imparatorun yeğeni Louis-Napolyon Bonapart cumhuriyetin başkanı seçildi. 2 Aralık 1851'de, muhafazakar grupların (özellikle Katolik Kilisesi'nin) bağlılığını titizlikle kazandıktan sonra, bir darbeyle cumhuriyeti sona erdirdi. Bu, ilkinden daha yaygın olan ancak hızla bastırılan ikinci bir ayaklanma dalgasını tetikledi. Bir yıl sonra, Louis-Napolyon Bonapart İmparator III. Napolyon oldu ve İkinci Cumhuriyet, İkinci İmparatorluğa yol açtı. İktidardaki ilk on yılında, yeni imparator 1848'de patlak veren muhalefet akımlarını bastırmak için sert adımlar attı. Rejimi basını titizlikle sansürledi ve her türlü siyasi tartışmayı düzenledi; artırılmış bir polis gücü sosyal kulüpleri ve süreli yayınları sıkı bir gözetim altında tuttu.

Bu gergin atmosferde, *tablolar tournantes* tartışmanın odak noktası haline geldi. Bu bölümde sunulan dört vaka çalışmasının gösterdiği gibi, bu yeni olgular onları gözlemleyenlerin kaygılarını yansıtacak şekilde rahatsız edici bir şekilde şekil değiştirdi. Popüler gazeteciler, Katolik din adamları ve laikler, bilim camiası üyeleri ve hayal kırıklığına uğramış solcular için *tablolar tournantes ,* genellikle acil entelektüel, toplumsal ve politik kaygıların bir dizisini ele alan şifreler haline geldi. Gazeteciler, yeni olguların tüm sonraki tartışmalarına hakim olacak kavramsal kelime dağarcığını oluşturdular, ancak konuya olan birincil ilgileri pragmatik görünüyor: *Histoires de table,* sansürün kabul edilebilir konuların

kapsamını önemli ölçüde sınırladığı bir dönemde, eğlenceli, saldırgan olmayan bir materyal kaynağı sağladı. Katolik rahipler ve yazarlar, Şeytan'ı seans odasında korkutucu derecede elle tutulur bir varlık olarak sunarak, 1848 sonrası muhafazakar kaygıları aynı anda hem haklı çıkardılar hem de yatıştırdılar. Bu açıklamalar *tabloları* ahlaki alçaklığın temsilcileri ve devrim yayıcıları yaptı, ancak aynı zamanda onları Katolik dogmasının doğruluğunun ve gücünün elle tutulur kanıtlarına dönüştürdü. Académie des sciences üyeleri ve müttefikleri için, tablolar *tournantes'i açıklamak* bilimi İkinci İmparatorluğun otoriter, teknokratik ahlakıyla ilişkilendirmenin bir yolu haline geldi. Yeni olguları çürütmek, Akademi üyelerinin *(académiciens)* bilim insanını rasyonalitenin nesnel koruyucusu ve dolayısıyla 1848'in tehdit ettiği toplumsal istikrarın koruyucusu olarak tasvir etmelerine olanak sağladı. Son olarak, İkinci Cumhuriyet'in çöküşüyle morali bozulan sosyalistler ve cumhuriyetçiler için bu yeni olgular bir umut ve metafizik teselli kaynağıydı. Tablolar aracılığıyla konuşan varlıklar, seanslarında *solun* siyasi başarısızlıklarını açıklarken aynı zamanda onun aşkın özlemlerini yeniden teyit ettiler. Ancak, seans modası yalnızca açıklayıcı bir kültürel olgu değildi. Birçok kişi tarafından metafizik ilkeler için özgün ve modern, olgusal bir doğrulama olarak kabul edilen şeyi sağlayarak, aynı zamanda kapsamlı bir dinsel değişim sürecini de başlattı.

Tablolar *Tournantes* Vogue Basında

1852'de Amerikan spiritüalizmi hakkında birkaç rapor ara sıra yayınlanırken, Fransızların *masa tournantes'lerine olan hayranlığı, Constitutionnel'in garip bir Alman çılgınlığını anlatan bir hikaye yayınladığı* 20 Nisan 1853'te ciddi anlamda başladı . Bremen'deki insanlar, masaların "görünür bir itici güç olmadan" hareket etmesini sağlayabildiklerini keşfetmişlerdi. [33] Karl André adlı bir doktor, bu gizemli fenomenin ilk anlatımını *Augsburger Allgemeine Zeitung'da yayınladı* ; diğerleri de hızla onu takip etti. Mayıs ayının ilk haftasında, büyük ve küçük Fransız gazeteleri, bu garip yeni "dönme fenomeni"nin çeşitli örneklerini anlatan yerel okuyuculardan gelen benzer mektupları yayınlamaya başladı. [34] Seansların düzenlenmesine ilişkin talimatlar veren broşürler kısa bir süre sonra ortaya çıktı. Oyun yazarları, mizah yazarları, *feuilletonnistes* (popüler gazete dizilerinin yazarları) ve bilim gazetecileri de bu fenomenler hakkında yorum yapmaktan çekinmediler; günlük *La Patrie gazetesi* düzenli bir "Gizli Bilim Bülteni" bile kurdu. [35]

Sansasyonel ve genellikle neşeli olsalar da, bu mektuplar, gazete hikayeleri, broşürler, şarkılar, oyunlar ve karikatürler, *tablolar tournantes'in sonraki tartışmalarında tekrar tekrar ortaya çıkacak birçok terim ve kavramı oluşturdu.* En çarpıcı olanı, erken dönem anlatımlarının bu fenomenleri yeni ve özünde modern olarak sunmasıydı. Yazarlar, anlatımlarını genellikle tarafsız, bilinçli bir şekilde kesin bir "bilimsel" dille dile getirdiler. Fenomenlerin daha geniş anlamını analiz ederken, bir keşif retoriği kullanma eğilimindeydiler. En güçlü savunucuların çoğu zaten Mesmerizm öğrencileriydi ve tabloların sonraki kariyeri için çok önemli bir şekilde , anlatımlarında bu kelime dağarcığından kolayca yararlandılar. Bu olası olmayan çılgınlık, aynı zamanda, seansların saflığı teşvik ettiği ve toplumsal gelenekleri altüst ettiği sayısız yolu hemen fark eden hicivciler için de bir nimetti.

Tipik bir mektup, 13 Mayıs 1853'te dönemin en çok tirajlı günlük gazetesi olan *Le Siècle'de yayınlandı* . Editörün okuyucularına "iyi tanınan ve saygı duyulan bir doktor" olduğuna dair güvence verdiği Achille Cherreau, bu mektupta *masa tournantes ile ilgili kendi ilginç deneyini anlatıyordu.* Önceki pazar günü, Dr. Cherreau "sokakta 29 *sous'a satılan türden minyatür bir kaide masayı* " hareket ettirmek için bir grup arkadaşını toplamıştı. Misafirleri masanın etrafına oturdular, sonra ellerini masanın üzerine koydular, avuç içleri aşağı bakacak şekilde, parmakları açık, "sağ elin serçe parmağı avuç içi yüzeyini yanındaki serçe parmağın sırt yüzeyine değdirdi, vb. sırayla." Grup bu pozisyonu aldıktan sonra, sadece sekiz dakikalık bir beklemenin ardından, masa "bir tür moleküler titreme geçirdi." Bu "titreşimli hareket" birkaç dakika boyunca devam ettikten sonra, kısık çatırtı sesleri eşliğinde, masa önce yavaşça, sonra giderek artan bir hızla dönmeye başladı. Cherreau'nun misafirleri hareketlerini takip etmek için yerlerinden kalkmak zorunda kaldılar. Sonunda, masa kendi kendine bir hayat edinmiş gibi göründü: hızla hareket etmeye başladı, parkedeki engebeli noktalardan geçerek *deneycileri* odanın etrafında dolambaçlı bir yolda yönlendirdi. [36]

Cherreau, henüz table tournantes'e tanık olmamış okuyuculara inanılmaz görüneceğini kabul ederken, anlattığı garip olayların gerçekliği konusunda ısrar etti . Şüpheciler ne düşünürse düşünsün, Cherreau şöyle yazdı, "bu fenomen var; orada, görülebiliyor, dokunulabiliyor, karakteri ciddi yanılsamalara yer bırakmıyor." Cherreau, okuyucuların *table tournantes'i* abartılı bulmalarının yanlış olduğunu savundu. On dokuzuncu yüzyıl zaten dikkate değer bir şekilde "parlak keşifler açısından bereketli" olduğunu kanıtlamıştı - nesneleri ihmal edilebilir fiziksel çabayla kendiliğinden hareket ettirebilme yeteneği, çağı karakterize eden uzun bilimsel ilerlemeler dizisinin yalnızca sonuncusuydu. İnsanlık buhar makinesini ve sıcak hava balonunu yaratabilmişse, neden sadece irade gücüyle "hareketsiz cisimleri" canlandırma kapasitesine sahip olmasındı? [37]

Bu dramatik yeni fenomenlerin kapsamı basit hareketlerle sınırlı değildi. Özellikle Mayıs ayında ortaya çıkan çoğu hesap, bir grup insan tarafından dokunulduğunda kendi güçleriyle dönüyormuş gibi görünen şapkalar, masalar, salata kaseleri ve diğer nesneleri tanımlıyordu. [38] [39] Bununla birlikte, bazı deneyciler, hareketli masaların da bacaklarıyla yere vurarak veya alfabe okunurken gizemli çatırtı sesleri çıkararak iletişim kurma yeteneğine sahip olduğunu keşfettiler. Fenomenlerin mesajlar ilettiği görülen bu yeni tezahürlere *tables parlantes* (konuşan masalar) adı verildi.

Tables parlantes'in ilk kez sahneye çıkmasından sonraki haftalarda , gazetecilerin ve okuyucuların tanımladığı fenomenler giderek daha ürkütücü hale geldi. Ortaya çıkan ilk hikayelerde, canlandırılmış tablolar seans katılımcılarının zaten bildiği bilgileri tekrarlamıştı; sonraki anlatımlarda, çok daha öngörülü hale geldiler. Örneğin, *La Patrie'deki "Occult Science Bulletin"in yazarı Etienne Mouttet,* tanık olduğu dikkat çekici bir deneyi anlattı. Saati olmayan bir yemek odasında, kendisi ve diğer iki kişi bir masanın dönmesini sağladı, sonra masadan önce saat sayısını, sonra dakika sayısını vererek saati vurmasını istedi. Masa saat için

dokuz kez, dakika için de dokuz kez vurdu. Sonra, "evin efendisi" bitişikteki salona gitti *ve* masanın tepkisinin "mükemmel bir şekilde

Q

bire bir aynı.

Bunun gibi ürkütücü hikayeler daha yaygın hale geldikçe, yazarlar açıklamalar sunmak için harekete geçtiler. Mesmerizm kelime dağarcığından yararlanan yeni fenomenlerin en sadık savunucuları, bunları insan iradesiyle yayılan ve elektriğe benzer şekilde işlev gören görünmez bir "sıvıya" atfetme eğilimindeydi. Muhtemelen masalar *tournantes hakkındaki tüm broşürlerin en çok okunanında,* Dr. Félix Roubaud bu "sihirli sıvının" tamamen "pozitif" ve "tartışmasız" bir güç olduğunu, özelliklerinin herkesin kendi deneylerinde gözlemleyebileceğini savundu. [40] Döndürülecek nesnenin hafif olması gerekiyordu: ortalama olarak, tek bir bireyin sıvısı 120 gramdan (4,2 ons) fazla hareket edemezdi. Nesne bir masa veya başka bir mobilya parçasıysa, düzgün çalışan silindirler ve düzgün bir parke daha hızlı sonuçları garanti ediyordu. Roubaud, kendi deneylerinde nesnelerin kuzey

LA T

Şekil 1. Roubaud'nun 1853 tarihli La Danse des tables adlı eğitim kitabına eklediği açıklayıcı gravür . Serçe parmaklar arasındaki temas ve kadın ve erkeklerin dönüşümlü olarak yer aldığına dikkat edin. (Görsel Bibliothèque nationale de France izniyle.)

maruz kalma. Çemberi oluşturan tüm insanlar birbirleriyle ve döndürülen nesneyle temas halinde olmalıydı; her birinin bir küçük parmağının komşusununkinin altında, diğerinin üstünde olması gerekiyordu, açıklayıcı bir gravürde gösterildiği gibi (şekil 1). Yirmi beş ile kırk yaşları arasındaki sağlıklı insanlar, "sinirli mizaçlara" sahip olanlar -Roubaud'nun bununla heyecanlı doğaları kastettiği- bu fenomenleri özellikle kolaylıkla üretme eğilimindeydi. Erkekler, daha güçlü iradelere sahip oldukları için, kadınlardan daha hızlı kendiliğinden dönüşler ortaya çıkardılar. Ancak en iyi sonuçlar, erkeklerin ve kadınların dönüşümlü olarak yer aldığı çemberlerden geldi; bu karışık kompozisyon aynı zamanda "can sıkıntısını gidermeye" de hizmet etti, çünkü normalde masa hareket etmeye başlamadan önce yirmi veya otuz dakika geçiyordu. Çemberdeki erkekler ve kadınlar birbirlerine karşı çekim hissederlerse, fenomenler çok daha hızlı başlıyordu. Bu şekilde, Roubaud, masa çevirmeyi amatör bilim insanlarının bir eğlencesinden tahrik edici bir parti oyununa dönüştürdü. [41]

Roubaud'nun talimatlarının kesinliği, bu yeni fenomenlerin dikkate değer değişkenliğini yalanlıyordu. Masaların tournantes modasının erken aşamalarında , her yorumcu masaların davranışını ve onları hareket ettirmek için gerekli koşulları, kendi gözde teorilerini haklı çıkaracak bir şekilde tanımladı. "Etkinleştirilen" masaların, şapkaların ve salata kaselerinin gerçekte nasıl davranmış olabileceği belirsizliğini koruyor; aslında, nesnelerin farklı gözlemciler için farklı şekilde döndüğü anlaşılıyor. Örneğin, kendisini AT olarak imzalayan Bordeaux'lu bir yazar, Roubaud'nun birçok noktadaki görüşlerine aykırı bir broşür hazırladı. Roubaud, masanın ancak etrafında oturan kişiler ellerini belirli bir konuma, bir küçük parmak komşusununkini, diğeri de onu örtecek şekilde yerleştirdiğinde döneceğini savunurken, AT böyle bir temasın "GEREKLİ OLMADIĞINI" vurgulayarak ve deneyi kolaylaştırmak için hiçbir şey yapmadığını belirtti. [42] Ayrıca, Roubaud'nun aksine AT, deneycilerin parmaklarını masanın yüzeyinden tek tek kaldırmaları durumunda dönüşün yavaşlayacağını ileri sürdü; Deneyciler parmaklarını tekrar yerine koyduklarında tekrar hızlanacaktır.

Bu gazete ve broşür tartışmalarının çoğunu karakterize eden tutarsızlık, samimiyet ve düpedüz safdilliğin tuhaf karışımı hiciv yazarları için zengin bir malzeme damarı sağladı. 1853'ün Mayıs ve Haziran aylarında, *grande presse'de,* popüler şarkılarda, tiyatrolarda ve *Charivari gibi hiciv gazetelerinde bir mizahi yorum seli belirdi.* Belki de bu hacimli materyalin en çarpıcı yönü tekrarlılığıydı; mizah yazarları yeni modaya karşı çıkışlarında şaşırtıcı derecede sınırlı sayıda teknik ve mecaz kullandılar. Hicivsel yorum iki temel biçim aldı: (1) fenomenin savunucularının doğrudan alay konusu olması ve (2) *table tournantes'in* toplumda işleyiş biçimlerinin daha ayrıntılı bir şekilde gözlemlenmesi. Örneğin *Charivari,* deneyine "tamamen bilimsel amaçlarla" birkaç şişe şarap içerek hazırlanan "Amatör Bir Hekim" tarafından imzalanmış bir mektup yayınladı. Böylece güçlenmiş bir şekilde evine döndü:

Sonra -muhtemelen kendi elektriğimden kaynaklanan mucize- evim aniden büyük bir hızla dönmeye başladı ve sadece ev değil, sokağın kendisi de öyle ki, kısa sürede kendimi tanımam veya kapımı bulmam imkansız hale geldi. [43]

Yeni çılgınlığı eleştirmek isteyen hicivciler, bu aynı anda hem sıradan hem de harikulade fenomenlerin, toplumun masalarını mecazi olarak çevirdiği, normalde kamusal ve özel alanda insanlar arasındaki ilişkileri yöneten kuralları askıya aldığı fikrini daha incelikli bir şekilde ileri sürdüler. Gazetelerin okuyucuları çekmek için dahil ettiği eğlenceli denemeler ve diziler olan *feuilletonlarda* ve sahnede, ateşli genç erkekler, kur yaptıkları kadınların küçük parmaklarını okşamak için masaları veya şapkaları çevirme deneylerini fırsat olarak kullandılar; ahlaksız çapkınlar, yaşlı pantolonluları oyalamak ve güzel karılarını baştan çıkarmak için seanslar düzenlediler; ihtiyatsız *masa konuşmaları,* yaşlı hizmetçilerin gerçek yaşlarını ortaya çıkardı; ve işçiler, ideal olarak güzel bir hizmetçi veya mağaza kızla işbirliği yaparak, bilimsel keşfin daha yüksek zorunluluklarına katılmak için patronlarını görmezden geldiler. [44] Honoré Daumier'in yeni olgulara adadığı litografi serisi - yerinde bir şekilde "fluido-manie" olarak adlandırılmıştır - bu toplumsal hicivsel söylemlerin yelpazesini ele almış ve bunları özellikle etkili bir şekilde sunmuştur (resimler 2-5, 6).

For all their formulaic qualities, these satirical commentaries were as revealing as the more serious accounts they sought to debunk. Both showed the *tables'* remarkable capacity to disrupt and challenge taken-for-granted ideas in ways that could seem either liberating or disturbing. Socially, the séance was a novel situation in which anything could happen: in the dark, as participants sat around the table, both the laws of physics and the rules governing interaction between the sexes were temporarily suspended. More profoundly, the *tables parlantes* seemed to contradict an array of fundamental assumptions about the nature of subjectivity, the power of the mind, and the limits of human knowledge. Whether real or imagined, these strange taps and movements demanded to be explained.

Tables Tournantes **and French Catholics**

As reports of séances became more common in the *grande presse,* explicitly Catholic commentary on the subject began to appear. This current of opinion developed gradually, moving through three phases. During the first, clerics and laypeople voiced a surprising variety of ideas: some dismissed experimentation with the *tables* as a mere party game, while others saw it as a potential source of moral edification. A few went so far as to argue that the new phenomena could serve as a valuable link between living believers and souls in purgatory. In the second phase, clerical and lay commentators proved increasingly willing to ascribe the new phenomena to demonic intervention, and did so in alarmist, highly colored language. The *tables,* according to these writers, were a rebuke from God—a spiritual plague intended to confound the arrogant certainty of scientific materialists. The third phase emerged gradually, as French bishops and archbishops began publishing pastoral letters against the practice of séances in late

Fig. 2. A Daumier lithograph from 1853. The caption reads “An Indiscreet table.—What! This table dares to say that I am forty-eight years old! . . . . oh! horrors . . oh! my nerves! (The lady feels poorly, which does nothing to prove that she is under forty-eight.)” (Image courtesy of the Beinecke Library, Yale University.)

Fig. 3. Daumier presenting the *tables tournantes* as a bourgeois folly: “—Is it turnin’ yet, sir? —Not yet . . . but we have only reached the sixty-third minute . . . leave us, Madeleine, do not disturb our fluid.” (Image courtesy of the Bibliothèque nationale de France.)

Fig. 4. Daumier satirizing Catholic critics of the *tables.* “AN EXPERIMENT THAT HAS SUCCEEDED TOO WELL. Stop, stop, I say . . . you see, there is now no means of stopping this table . . . it has gone to the devil!” (Image courtesy of the Bibliothèque nationale de France.)

AFRIQUE
AMERIQUE
EURO

Şekil 5. “Dünyadaki tüm farklı insanların şu anda yaptıkları.” (Görsel Bibliothèque nationale de France izniyle kullanılmıştır.)

ŞAŞIRTICI

Şekil 6. Charles-Edouard de Beaumont, *tablolar tournantes'i* romantik bir hile olarak sunar: “— Şuna bakın! Eşim de Mesmerizm'e ilgi duymaya başladı... kendi başına bir şapka çevirmeye çalışıyor... Bu bilimsel hobiyi benimsemiş olmasından dolayı rahatladım. Artık boş zamanını nasıl kullandığı konusunda hiçbir endişe duymadan dışarı çıkabilirim!” (Görsel, Bibliothèque nationale de France izniyle.)

1853. Bu din adamları, olayların şeytani kökenini genel olarak kabul etseler de, daha popüler eleştirileri karakterize eden retorik aşırılıkları yumuşatmaya çalıştılar ve psikolojiyi demonolojiyle karıştıran alternatif bir açıklama önerdiler.

Tablolara verilen bu gelişen tepki, Fransız din tarihindeki belirli bir anın ürünüydü. 1820'lerden bu yana geçen on yıllarda, Fransız Katolikliğinin doğası yavaş yavaş değişiyordu. Gérard Cholvy'nin belirttiği gibi, Katolik vaazları ve uygulamaları dini deneyimin duygusal yönlerini giderek daha fazla vurguladı; aynı zamanda, Fransız rahipler kırsal popüler dine yaklaşımlarında daha müsamahakar hale geldiler. [45] Vizyonlar, şeytani ele geçirme vakaları ve mucizevi tedaviler Fransız Katolik yaşamında giderek daha belirgin bir şekilde yer aldı. 1850'lerde Meryem Kültü'nün, Lourdes'daki vizyonların ve hac yolculuklarında bir artış görüldü. Bu kadar çok yorumcunun *tournantes tablolarının gerçekliğini kabul etmeye istekli olması,* hem olumlu ya da olumsuz olsun, somut dini deneyime olan artan ilgiyi hem de popüler inançlarla yankılanan ruh dünyası kavramlarına daha fazla açık olmayı yansıtıyordu.

Yeni olgulara adanmış Katolik kitapları, broşürleri ve süreli yayınları coşkulu bir izleyici kitlesi buldu. En başarılı yayınlar, tabloları *iblis* müdahalesinin ürünleri olarak sunanlardı. Anlattıkları hikayeler, okuyucuların çekici bulduğu bir *ürperti yaratmış gibi görünüyor* . Şeytancıların argümanları ayrıca şeytan çıkarma, kutsal semboller ve inancın kötülüğe karşı kanıt olarak etkinliğini vurgulayarak dolaylı bir güvence kaynağı sunma eğilimindeydi. Bu anlatılarda göründüğü şekliyle Şeytan, yalnızca Katolik ortodoksluğunun ahlaki çerçevesini yeniden teyit etmekle kalmadı, aynı zamanda Kilise'nin kolayca ele alabileceği bir tehdit oluşturdu; bu, 1848 olaylarının ortaya çıkardığı daha az yönetilebilir siyasi ve sosyal gerilimlerle çarpıcı bir tezat oluşturuyordu.

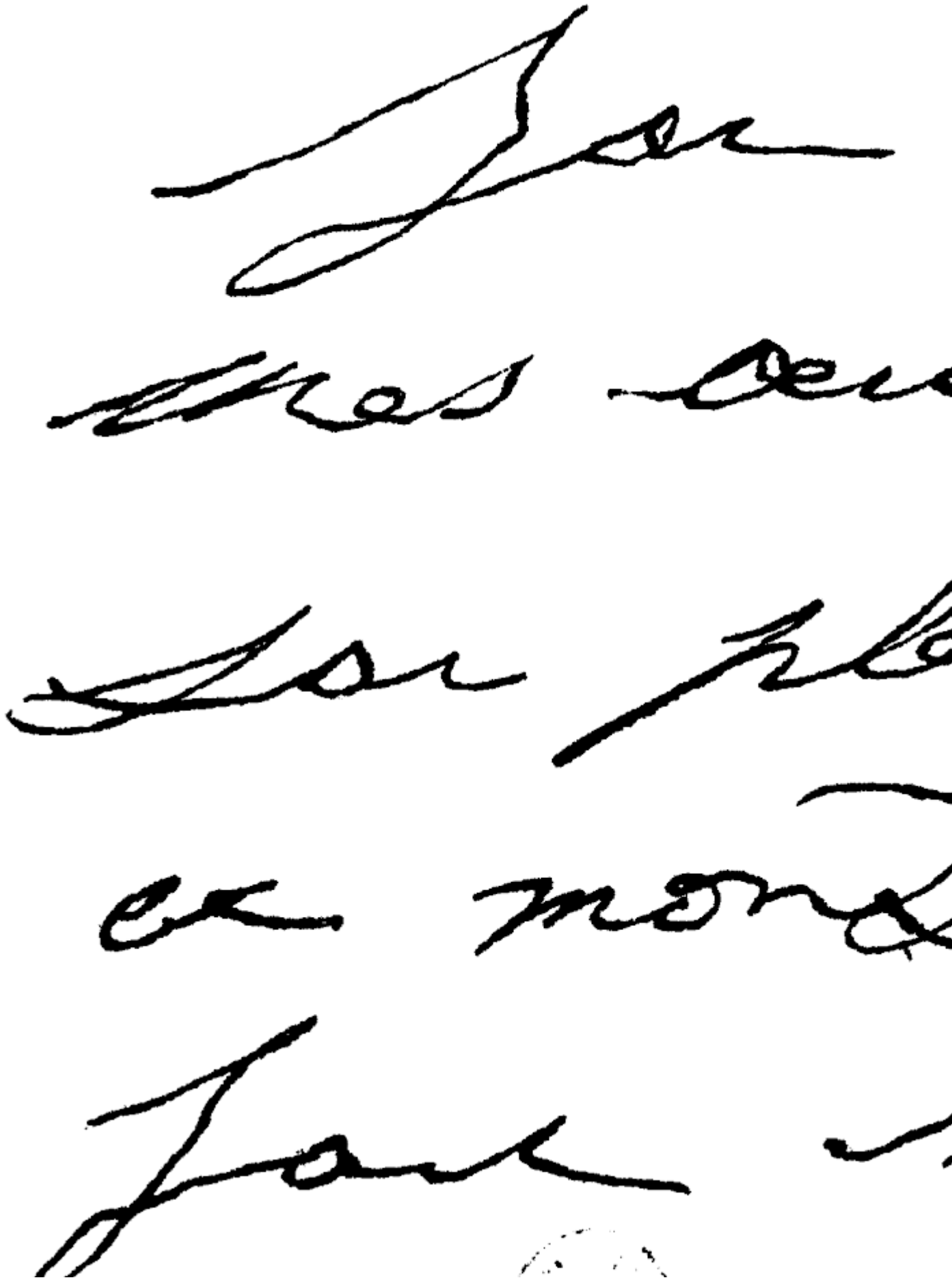
Şüphecilik ve Coşku

1853 baharında, birçok Katolik gazeteci *tabloları* tamamen görmezden geldi. Olayları tartışan birkaç hikaye, bunları dini kaygılarla hiçbir ilgisi olmayan, yalnızca popüler bir eğlence olarak ele alma eğilimindeydi. Örneğin, dönemin en önemli Katolik dergilerinden biri olan *Ami de la Religion'da , Léon Desdouits* günlük basında görünmeye başlayan ürkütücü *"histoires de table" hakkındaki şüpheciliğini dile getirdi. Bir tablonun kendiliğinden dönebileceğini kabul etmeye istekli olsa da, Desdouits tabloların parlantes gerçekliğini kabul etmekten oldukça uzaktı* . Ruh çağırma seanslarındaki, dünyadan başka bir müdahaleyi işaret ediyor gibi görünen olayların "bir tür gizli hileye atfedilmesi gerektiğini" ileri sürdü. [46] *Hem Le Pays'in bilim muhabiri* hem de popüler bilim dergisi *Cosmos'un editörü olarak* görev yapan Abbé F. Moigno da benzer şekilde şüpheci bir tutum sergiledi. Eğer masalar, şapkalar ve salata kaseleri seans katılımcılarının ellerinde kendi istekleriyle hareket ediyormuş gibi görünüyorsa, bunun tamamen “hayal gücünden, yanılsamadan ve zihnin meşguliyetinden doğan güçlü bir inancın” sonucu olduğunu yazmıştır. [47]

Diğer Katolik rahipler ve gazeteciler ise bu yeni fenomenleri bu kadar ani bir şekilde reddetmeye daha az istekliydi. Birkaçı bunlara coşkuyla baktı, kendi seanslarını organize etti ve katıldı. [48] Bu erken deneyciler

için, *tables parlantes* öbür dünya hakkında öğrenmenin ilgi çekici yeni bir yolunu sağlıyor gibiydi. Örneğin, Paris'in Batignolles semtinde bir mahalle rahibi olan Abbé Almignana, *tables parlantes'i* mucizeler çağının henüz geçmediğine dair güçlü bir işaret olarak sunduğu bir broşür yayınladı. Deneylerini, muhtemelen mahalle rahibinin varacağı sonuçları tahmin etmemiş olan Paris başpiskoposunun izniyle gerçekleştirdi ve yeni fenomenlerde uygunsuz hiçbir şey görmedi. [49] Sonuçta, "ölülerin dirilere görünmesi" İncil'de önemli bir yer tutuyordu ve Vaiz kitabı inananlara "olmuş olanın olacağı şey" olduğunu hatırlatıyordu. Almignana için fenomenler, seans katılımcılarının İsa'nın adını anması, masaya bir haçla dokunması veya kutsal su serpmesi durumunda bile meydana geldiğinden, bu yeni tezahürlerin esasen iyi huylu olduğunu da savundu. [50]

Ultra muhafazakar Gazette de France için gazetecilik yapan Henri Carion da benzer bir duruş sergiledi, ancak konuyu daha da ileri götürdü. Kısa bir kitapta ruh iletişiminin Katolikler için hem politik bir araç hem de dini bağlılığa yardımcı olarak yararlı olabileceğini savundu. Carion, iddiasını desteklemek için kendi deneylerinin sonuçlarını gösterdi. Başlangıçta, bacaklarından biriyle yere çarpan bir *masa parlante'si kullanarak, olağan şekilde öte dünyadan mesajlar almaya başlamıştı. Ancak kısa süre sonra bu hantal yöntemden vazgeçti ve ruh mesajlarını doğrudan kağıt parçalarına çizebilen, üzerine bir kalem takılı küçük bir tahta parçası olan planchette'e geçti* . Bu yeni cihazı benimsedikten sonra, bir sürü ünlü isim



Carion'u ziyaretlerle onurlandırdı. Jeanne d'Arc, ona Louis XVI ve ailesinin, "93'te darağacında şehit edilen", cennette olduklarını bildirdi. 1830 Devrimi'yle tahttan indirilen aşırı muhafazakâr hükümdar X. Charles, Carion'a desteği için teşekkür etmek üzere manevi bir elçi gönderdi. En dikkat çekici olanı, Voltaire ve Rousseau'nun ruhlarının kendilerini cehennemde ilan etmeleri ve önceki fikirlerinden vazgeçtiklerini söylemeleriydi. Carion'un isteği üzerine Voltaire, kısa bir ifadeyle başladığı bir imza (resim 7) çıkardı: "Dinsiz işlerimden vazgeçtim, haykırdım ve Tanrım bana merhamet etti." Rousseau da fikrini değiştirmeye benzer bir istek gösterdi; Carion'a en çok acı çektiği metnin *Emile* olduğunu çünkü "Tanrımın hizmetini parodileştirdiğim metin" olduğunu söyledi. Carion için, laik solun bu kahramanlarının ölümünden sonra dönüşümleri, muhafazakâr dindarlar için güçlü bir siyasi mühimmattı. [51]

"İhtiyat ve Hıristiyan hayırseverlik sınırları içinde" yürütüldüğünde, öte dünyayla sohbet etme pratiği böylece dikkate değer avantajlar sağlayabilirdi. Gerçekten de, Carion, bu öte dünya ticaretinin değerinin, ruhun ölümsüzlüğünün "yeni bir gösterimini" sağladığı için, salt ideolojik haklı çıkarmanın çok ötesine uzandığını ileri sürdü.

> ve ne söylenirse söylensin, bu kanıtın dünyevi insanlar üzerinde bilinen tüm felsefi argümanlardan daha derin bir etki bıraktığını gördüm. Öbür dünyanın, Cennet ve Cehennemin, Arafın acıları ve ödülleri—ilahi Merhamet ve Adaletin el ele gittiği o geçici uçurum—bir bakıma, elle tutulur belirgin işaretlerle bize görünür. [52]

Carion'un öte dünyayla iletişimleri, başka bir deyişle, Katolik öğretilerinin gerçekliği için deneysel kanıtlar sağladı ve bu nedenle dindarlığa yönelik güçlü teşviklerdi. Bu yeni fenomenler, unutulmuş ruhlara yaşayanlardan dua talep etmek için dikkate değer derecede etkili bir yol da sağladı. Bir *planşeti canlandırarak,* arafın en belirsiz sakini bile artık kaderini iyileştirmek için doğrudan hareket edebilirdi.

Carion, coşkusuna rağmen olumlu açıklamalarını bir miktar ihtiyatla yumuşattı. Yeni fenomenin mümkün kıldığı “hoş görüşmelerin” faydalarını överken bile, ruhları çağırmanın önemli riskler içerdiği konusunda uyardı. “Hem fiziksel hem de ahlaki açıdan,” diye yazdı, “ölümlülerin çoğunluğu için, Ruhlarla bu görüşmelere girmek ciddi bir ihtiyatsızlıktır.” Carion, heyecanlı mizaçlı birçok kadının ruhlarla temas kurduktan sonra “gerçek sinir krizlerine” yenik düştüğünü gördüğünü iddia etti; bu fenomenlerin aşırı incelenmesinin, birçok “çok bilgili adamın” akıl sağlığına mal olduğunu ileri sürdü. Carion, bu fiziksel tehlikelere ek olarak, bu deneylerin kaçınılmaz olarak Şeytan ile ara sıra çarpışmalara yol açtığını savundu. Mesih’in adının her zaman iblislerin kaçmasına neden olmasına rağmen, kötü güçlerle kısa süreli temaslar bile ciddi sonuçlar doğurabilirdi. Bu nedenle okuyucularını, “Hristiyan ihtiyatı” nedeniyle deneylerini tekrarlamaktan kaçınmaya çağırdı. [53]

Devrimin Şeytanlarıyla Yüzleşmek

Almignana ve Carion bir yana, yeni fenomenin Katolik savunucuları görüşlerini kamuoyuna açıklamaktan kaçınmış gibi görünüyor. Aynı şey, *tablolar tournantes hakkında kesin bir şekilde olumsuz bir görüş ifade eden artan sayıda diğer yorumcu için geçerli değildi.* 1853 yazının başlarında, yeni fenomeni şeytani müdahaleye bağlayan broşürler, kitaplar

ve gazete makaleleri ortaya çıkmaya başladı. 1854'e gelindiğinde, bu bakış açısı başlangıçta şüpheci olan *Ami de la Religion'da bile konu hakkındaki Katolik söylemine hakim oldu.* Bu açıklamalar Fransız okuyucular arasında o kadar popüler oldu ki, hızla kendi başlarına kültürel bir fenomen haline geldiler. Bu bakış açısını benimseyen en ünlü kitap olan Jules Eudes de Mirville'in *Pneumatologie, des esprits et de leurs manifestations diversis adlı kitabı* 1853'teki çıkışından sonra "muazzam bir başarı" elde etti; geniş çapta incelendi ve birkaç baskı yaptı. [54] 1854'ün ortalarında, Mirville'in başarısı ve giderek artan broşür literatürü üzerine inşa edilen önde gelen yayıncı Henri Plon, tamamen yeni fenomenleri şeytani müdahalenin ürünleri olarak tanımlayan makalelere adanmış *La Table parlante adlı bir dergi kurdu.* [55]

Bu Katolik yorumcular için, seans modasına yönelik saldırılar, İkinci İmparatorluk Fransız toplumuna yönelik daha kapsamlı eleştiriler için bir çıkış noktası sağladı. Bu yazarlar, vatandaşlarının geleneksel inançlarını geride bıraktıklarını ve kaba materyalizmin kolay cazibesine yenik düştüklerini savundular. Tables *tournantes,* daha önce doğaüstü gerçekliği inkar edenlere göksel bir azarlamaydı. Bu eleştirmenlere göre, görünmeyen ruh güçleri seanslarda gerçekleşen olaylara açıkça neden oluyordu. Ancak, bu tür güçlerin zararsız olabileceğini düşünmek aptallıktı, çünkü -en azından bu yorumcuların gözünde- tables *tournantes ahlaksız davranışları teşvik ediyordu. Yeni fenomenler yalnızca bireysel deneycilerin fiziksel ve ruhsal sağlıkları için bir dizi ciddi tehdit oluşturmakla kalmıyordu, aynı zamanda ciddi siyasi çıkarımları da vardı: Şeytan, bu yazarların iddia ettiği gibi,* 1848'deki devrimci ateşleri yeniden yakarak Fransız toplumunu istikrarsızlaştırmak için *tables parlantes'i* kullanıyordu .

Yeni fenomenlerin oluşturduğu çoklu tehditlerin üstesinden gelmenin tek yolu Katolik inancına geri dönmekti. Neyse ki, bu eleştirmenler, seanslara olan yaygın ilginin Fransız dini yaşamının böyle bir canlanmasının yolunu açtığına inanıyorlardı. Bu bakımdan, şeytancılar Almignana ve Carion'dan çok da uzak değildi. Doğaüstü gerçekliğini çok açık bir şekilde gösteren *tournantes tablolarının , birçok bilim insanı ve inanmayanın benimsediği felsefi materyalizmi kalıcı olarak çürüttüğünü savunuyorlardı. Tablolar bir tehdit oluştursa* bile , gelecek için umut sunuyorlardı. Seanslarda ortaya çıkan iblisler güçlü düşmanlardı, ancak aynı zamanda Katolik Kilisesi'nin açıklamak ve fethetmek için benzersiz bir şekilde uygun olduğu güçlerdi.

Bu Katolik eleştirmenler, sıklıkla, table tournantes'leri daha eski, daha görünüşte uğursuz nekromansi biçimlerine benzeterek, seansların şeytani doğasına dair argümanlarını öne sürdüler . Bu süreçte, bu fenomenleri, Almignana ve Carion'un tanımladığı, genellikle zararsız tezahürlere pek benzemeyen bir şeye dönüştürdüler. Örneğin, 1853 tarihli bir broşürün anonim yazarına göre, *table tournantes'lerin gerçek doğası, onları yeni bir dinin temeli haline getiren tek ülke olan Amerika'da en açık şekilde görülebiliyordu. Broşür yazarı, iddiasını kanıtlamak için, Le Siècle'de* çıkan *"pays des Yankees"* teki bir seansın tanımından alıntı yaptı .

Yeni mezhepçilerin birkaçı, hareketsiz ya da derin düşüncelere dalmış bir şekilde ruhun gelişini bekler. Ancak bu sessiz toplantılar en sık olanlar

> değildir. Daha sıklıkla, tören bir tür cadıların şabatıyla başlar. İlk başta, sizi karmaşık sesler ve anlaşılmaz haykırışlarla çevrili bir girdabında sürükleyen isimsiz bir danstır. İnananlar yeterli bir yücelme seviyesine ulaştığında - ruhların duymasını ve itaat etmesini sağlayacak ve inananların onlarla doğrudan sohbet etmesine izin verecek kadar yüksek - dans durur. Sonra sanki duvarlar tekrarlanan darbe sesleriyle garip bir şekilde yankılanıyormuş gibi görünür. Bu darbeler, yeni çağrılan ve koşarak gelen ruhların dilidir. [56]

Bu şeytani ritüel, Fransız salonlarında oynanan masum salon oyunlarından çok uzaktı , ancak ikisi de aynı fenomenleri içeriyordu, broşür yazarı uyardı ve eğlencenin Şeytan tapınmasına dönüşmesi sadece zaman meselesiydi. Bu tür anlatılar yeni fenomenleri Gotik fantezinin malzemesine dönüştürdü. Amerikan seanslarında gerçekleşen olaylar, tarih, edebiyat ve folklordan zaten aşina olunan biçimleri alarak kendilerini "şeytani" olarak işaretledi.

Bu şeytani tezahürler Fransız salonlarında ve çok da uzak olmayan Amerika'da ortaya çıktığında, daha sıradan olma eğilimindeydiler ancak daha az açıkça kötü değillerdi. Örneğin, *Ami de la Religion , Abeille de la Ternoise adlı bir taşra gazetesinde çıkan bir mektuba atıfta bulundu.* Mektupta bir okuyucu, Versailles yakınlarındaki bir köyden bir rahibin gerçekleştirdiği deneyi anlatıyordu. O ve diğer deneyciler, seanslarına, *masaların parlantes gerçek doğasının* kendilerine açıklanması için dua ederek başladılar. Birkaç dakika sonra masa hareket etmeye başladı ve deneycilerden biri ona sordu: "Sen kimsin?" Masa, "ŞEYTAN" kelimesini vurarak yanıt verdi. [57] Abbé Louis Bautain, 1853 tarihli masalar hakkındaki broşüründe bildireceği bir dizi benzer gerçek vardı . Bautain, deneylerinde hareketli masaların kutsal su veya haçla temas ettiğinde aniden dönmeyi bıraktığını yazdı. Haç işaretini "inançla" yapmak da benzer bir etki yarattı. Bautain, ruhlarla yapılan diyalogların da aynı derecede net sonuçlara yol açtığını savundu. *Masalar* metafizik soruları yanıtlamayı kabul ettiğinde, bunu genellikle kesinlikle alışılmışın dışında bir şekilde yaptılar, araf ve cehennemin varlığını reddettiler veya hatta "ne Tanrı ne de İlahi Takdirin olduğunu ve evrenin kader tarafından yönetildiğini" iddia ettiler. [58]

Fenomenlerin Şeytani doğasına dair davalarını desteklemek için, Katolik yorumcular, hiçbir iblis açıkça varlıklarını göstermese bile, seans uygulamasının fiziksel, ahlaki ve sosyal tehlikelerini sıklıkla vurguladılar. Bu görüşe göre, seans özellikle tehlikeliydi çünkü kontrolsüz davranışları teşvik eden bir durum yaratıyordu. Bu kısıtlama eksikliği iki düzeyde tehdit oluşturuyordu. Birincisi, seanslara katılan kişiler kendilerini kontrol edemeyip kasılmalara, translara veya deliliğe yenik düşebiliyorlardı. İkincisi, *masalar aracılığıyla iletişim kuran şeytani ruhların* , dinleyicileri arasında devrimci fikirleri yayarak kısıtlamanın daha büyük ve politik bir şekilde ortadan kaldırılmasını teşvik ettiği iddia ediliyordu.

Medyumların ruhlarla temas halindeyken davranış biçimleri, Katolik eleştirmenlere bu dünya dışı varlıkların beslediği tehlikeli vahşiliğin güçlü örneklerini sağladı. Muhafazakar gazeteler ve risaleler, garip fiziksel semptomları ve sinirsel rahatsızlıkları anlatan hikayelerle doluydu. [59] Örneğin, Şövalye Henri Roger Gougenot des Mousseaux, Paris'te saygın bir ailenin evinde katıldığı ve on altı yaşında bir kızın

medyum olarak hizmet verdiği bir seansı anlattı. Mousseaux, " genç medyumumuzun *doğal* yazımı saf ve el yazısının tüm kolay ve tekdüze zarafetine sahip" olduğunu gözlemledi. Ancak, ruhlar tarafından ele geçirildiğinde ve otomatik yazı yazdığında, uğursuz bir değişim meydana geldi:

> Medyumun eli hemen kalemi kavrar, gözleri ise kalkık veya vahşi, daha yüksek bir küre arıyormuş gibi görünür; kalemi uzun kağıtların üzerinde düzensizce gezdirir ve Ruh'un mekanik aletinden başka bir şey değilmiş gibi görünür. Kalemin izlediği yol karmaşıktır, ancak esnektir ve hayal gücüyle doludur, bazı hayranlık uyandıran hat parçaları hariç; çünkü düzenlilik ve doğruluk bu Ruhların ne alışkanlıklarına ne de zevklerine uyuyor gibi görünür.

Burada iyi yetiştirilmiş ve güzel bir kız vardı, "yaşına çok uygun davranıyordu" ve gönüllü olarak bilinmeyen, asi ruhlar tarafından işgal edilecek pasif bir araç haline gelmişti. Mousseaux'nun da belirttiği gibi, öte dünyayla temasa geçtiğinde, onu daha önce çok çekici kılan "düzenlilik" ve "doğruluk" bir kenara itildi - zarafeti mekanik bir katılığa yol açtı ve dikkatlice eğitilmiş yazısı vahşi, hayali bir karalama haline geldi. Bu tür anlatılarda, seans tehlikeli bir andı, iyi ile kötü, erdem ile şehvet, gerçeklik ile gerçek dışılık arasındaki normal sınırlar ortadan kalktı. Katolik eleştirmenler, birçok insanın, özellikle de kadınların, bu korkunç kurtuluştan kurtulmak için gereken ahlaki güce sahip olmadığını savundu. Bu yazarlar, kadınların seans katılımcıları arasında orantısız bir şekilde yer aldığı konusunda genel olarak hemfikir olduklarından, bu argüman özel bir güç taşıyordu. [60] [61]

Dini polemikçiler için, seanslar bireyin refahına yönelik tehditlerle aynı tehditleri sosyal refaha da taşıyordu. Her iki durumda da, en büyük zarar, müdahale eden ruhların genellikle sıkı sıkıya yerinde tutulan kısıtlamaları ortadan kaldırma biçiminden kaynaklanıyordu. Katolik yazarlar genellikle bu patolojik lisansın tehlikelerini doğrudan veya dolaylı olarak 1848'in anılarını hatırlatarak tarif ettiler. Örneğin Mirville, ruhların seanslarda ifade ettiği siyasi görüşlerin açıklayıcı derecede tiz bir tanımını yaptı:

> Sosyal kurumlar söz konusu olduğunda, her şeyi yeniden yapmak gerektiğini söylüyorlar , anlıyor musunuz? Ve *her şeyi temellerinden yeniden yapmak, toprağı eşit olarak bölmek, ölüm cezasını kaldırmak, borçları düzenleyen tüm yasaları ortadan kaldırmak ve her şeyden önce, tüm batıl inançların anası olan* Roma Katolik Kilisesi'ne asla hoşgörü göstermemek [3]

Yeni fenomenin vizyon sahibi savunucuları tarafından ortaya atılan dinin demokratikleştirilmesinin, bu muhafazakar polemikçiler için son derece rahatsız edici olduğu ortaya çıkan açık politik çıkarımları vardı. *Tournantes tablolarına dayanan bir dinde,* ruhlarla temas kurmak isteyen herkes, vahiy edilmiş gerçeğin yankısını taşıyacak her türlü yıkıcı fikri almakta özgürdü. 1848'deki Romantik Sosyalistler tarafından ortaya atılan yeni dini sistemler gibi, tabloların *ilettiği fikirler* Katolikliğin hegemonyasını tehdit etmekten daha fazlasını yaptı; ayrıca İkinci İmparatorluk toplumunda ayrıcalıklı bir konuma sahip olan herkesin konumunu tehlikeye attı.

Bu Katolik eleştirmenler, bu tür bir propaganda kanalının, tam da şeytani düzensizlik güçlerinin Fransız toplumunun çöküşünü sağlamak için ihtiyaç duyduğu şey olduğuna inanıyorlardı. Gerçekten de, *Ami de la Religion'a sık*

sık katkıda bulunan Abbé Cognat'ya göre, ruhlar , Louis-Napolyon'un darbesine karşı 1851 cumhuriyetçi ayaklanmasını koordine eden *montagnard'lara* rahatsız edici derecede benzeyen, radikal Hristiyan karşıtı gizli topluluklardan oluşan yeni bir ağ için zemin hazırlıyor gibi görünüyordu :

> Biliyoruz ve garanti edebiliriz ki, şehirlerimizin birçoğunda, şeylerin düzeninde kökten bir değişiklik, yeni bir dinin, yeni bir dogmanın ve Hristiyanlığın sembolleri ve ritüellerinin yerine yeni ritüellerin getirilmesi hayalini kuran kendini ilan etmiş peygamberler var. Şimdi, tablolar bu peygamberleri, daha önce hiçbir şekilde tanımayan ve ancak *ruh tarafından kendilerine tavsiye edildikten sonra onları arayan başkalarına ifşa etti!*

İkinci Cumhuriyet sosyalistlerinin büyük planları başarısız olmuştu çünkü bunlar kötü düşünülmüş insan icatlarıydı. Şeytan'ın yaratıcılığının ortaya koyabileceği tüm cazibelerle dolu, şeytan kanatlarıyla şehirden şehre yayılan yeni bir ideoloji, düzen güçlerinin mücadele etmesi için çok daha zor olacaktı. Abbé, *tables parlantes'e inananların sayısının* henüz az olabileceğini, ancak daha önce verdikleri zararın ilgili gözlemcilere "en ciddi düzensizliklerden, en korkunç sapmalardan korkmak için her türlü nedeni" verdiğini sonucuna vardı. [62]

Tablolar onlara ne kadar tehlikeli görünse de, bu eleştirmenler, ruh çağırma seanslarına olan popüler hayranlığın aynı zamanda yararlı bir yönü olduğunu iddia etme eğilimindeydiler. Örneğin, Mirville'in kitabının uzun bir incelemesinde, eleştirmen ve romancı Jules Barbey d'Aurévilly, yazarın, tablolar *tournantes'in* bilimsel materyalizme ilahi olarak onaylanmış bir azarlama olduğu iddiasını destekledi. Barbey, bu garip fenomenlerin bilimsel bilginin sınırlarını somut olarak gösterdiğini ve bunun sonucunda Katolik Kilisesi'nin otoritesini yeniden kazanacağı yeni bir toplumsal düzenin yolunu açtığını savundu:

> Felsefe kesin olmayan bir şekilde karmaşıklaşırken veya . . . sessiz kalırken; Panteizm, Eklektisizm ve Rasyonalizm, Dünya'nın her yerinde Tanrı ve insanın düşüşü kadar geleneğin bir parçası olan bu ruhlar sorusuna tarihi inkar ederek ve çağdaş olgulara gözlerini kapatarak yanıt verirken, Katoliklik şaşkın bir bilimin karşısına çıkar ve tarihinin her noktasında aynı şekilde çözdüğü ebedi sorunu ele alır. Bir zamanlar ilerlemenin düşmanı olduğundan şüphelenilen Katoliklik, bugün doğa bilimlerinin ilerlemelerinden etkilenmeyerek, onlardan dünyevi gözlemlerini açıklamalarını talep ediyor. [63]

Barbey, bilim ve seküler felsefenin tablolar tournantes'i açıklamakta güçsüz olduğuna inanırken , Kilise, Tanrı'nın yollarına dair saygıdeğer, değişmez bilgisiyle, yeni olguları kolayca açıklayabilirdi. Bilim insanları, Kilise'nin meşruiyetine saldırırken, rutin olarak, onun doktrinini deneysel bir temele sahip olmadığını iddia ederek küçümsüyorlardı; tablolar, *bu* deneysel temeli sağlamak için Tanrı tarafından gönderilmişti ve bu süreçte kibirli rasyonalistleri aşağılamıştı. Barbey, böylesine güçlü bir kanıt karşısında, bilim insanlarının sonunda indirgeyici materyalizmlerini terk etmeye ve Katolik öğretilerinin çürütülemez gerçeğini kabul etmeye zorlanacağını savundu.

Kilise Kınamaları

Yeni fenomenin şeytani doğasını ilan eden eleştirmenlerin sayısının giderek artmasına rağmen, kilise hiyerarşisinden resmi açıklamalar, seans modası altı veya yedi ay geçene kadar ortaya çıkmadı. Etkili Katolik pedagog, Orléans piskoposu Félix Dupan-loup, 1853 sonbaharında kürsüden *tabloları kınadı.* [64] Viviers piskoposu, konu hakkında yayınlanmış ilk pastoral mektubu Kasım ayı sonlarında yayınladı. Mektubuna, fikrini ifade etmek için neden bu kadar uzun süre beklediğini açıklayarak başladı. İlk başta, *tablolar tournantes ile yapılan deneylerin ona, kilise yorumuna layık olmayacak kadar anlamsız ve geçici, geçici bir moda "eğlence egzersizi" gibi geldiğini yazdı. Ancak durum, tablolar parlantes'in* ortaya çıkması ve buna eşlik eden vizyoner spekülasyonların büyümesiyle değişti. Deneyciler görevlerine "ciddi bir ruhla" yaklaşmaya ve yeni olguları "bizi görünmez dünyadan ayıran bariyeri yıkmanın bir yolu" olarak görmeye başladıklarında, Kilise artık sessiz kalamazdı. Piskopos, "eğlenceli bir fizik deneyi" olarak başlayan şeyin, Kilise'nin hepsini yasakladığı "sihir, kehanet veya büyücülük gibi gizemli operasyonlara" çok benzeyen bir şeye dönüştüğünü yazdı. Bu yeni olaylar dizisi, onun inananların bu tür faaliyetlerde bulunmasını açıkça yasaklamasını talep etti. [65]

Piskopos , tournantes tablolarını kolayca “uçurumun ruhları” ile ilişkilendirmesine rağmen , diğer Katolik yorumcuların daha az resmi bağlamlarda yaptığı korkunç iddiaları tam olarak desteklemekten kaçındı. Ona göre, “bu harikulade fenomenlerin yalnızca operasyonlara ajan veya tanık olarak katılan insanların hayal gücünde var olması” daha olasıydı. Piskopos, çok sayıda saygın gözlemcinin fenomenlerin gerçekliğine tanıklık ettiğini kabul etti, ancak ileri gelenlerin bile “coşkunun etkisi altında” olmaları durumunda algılarının çarpıtılabileceğini söyledi. Ancak doğrudan ruh müdahalesinin olmaması, *parlantes tablolarını* daha az şeytani kılmadı. Aksine, fenomenlerin hayali doğası, “cehennem yılanının” “insanlığı harikulade olan her şeye çeken doğal eğilimi” sömürmesinde kullandığı “usta ve kurnaz yöntemlere” tanıklık ediyordu. Piskopos, bu garip fenomeni zararsız bir salon oyunu biçiminde tanıtarak ve ardından bununla deney yapanların hayal gücünü yavaşça etkileyerek, Şeytan'ın doğrudan tezahür etme sıkıntısından kurtulurken, şüphesiz ruhları "uçuruma" çekmeyi başardığını savundu. Masa hareket ettiren seanslar muhtemelen iblisleri çağırmıyordu, ancak deneycileri alışılmadık şekilde şeytani ilhama karşı duyarlı hale getiriyordu. Piskopos için ruhların masalar aracılığıyla iletişim kurabileceği inancı, *iletişim* kurma eyleminin kendisi kadar tehlikeliydi. [66]

Viviers piskoposunun pastoral mektubu ortaya çıktıktan sonra, birçok başka piskopos kendi emirlerini yayınladı. Aralık 1853 ile Mart 1854 arasında Paris, Besançon, Rouen ve Albi başpiskoposları, Autun, Le Mans, Marsilya, Verdun ve Dijon piskoposlarıyla birlikte yeni olgularla ilgili deneyleri kınadılar. [67] Bu kınamalar, Viviers piskoposunun şüphecilik ile retorik olarak zorlayıcı ancak potansiyel olarak korkutucu şeytani müdahale kınamaları arasında kurduğu dengeyi benimseyerek çok benzer yaklaşımlar sergiledi. Bu din adamlarının açıklamalarında, seanslarda çağrılan şeytanların yalnızca psikolojik olma olasılığı onları daha az tehdit edici kılmadı ve Katolik din adamlarının insanın öte dünyayla ilişkilerinin düzenlenmesindeki rolünün devam eden önemini haklı çıkarmak için daha

az güçlü kılmadı. Temmuz 1856'da Papa Pius IX, Katoliklerin ruh dünyasıyla sohbet içeren veya öyle görünen herhangi bir deney yapmasını yasaklayan *Adversus Magnetismi Abusus adlı genelgeyle bu bildirileri destekledi.* [68]

Tables Tournantes* ve *Académie des Sciences

Katoliklerin yeni olgulara verdiği yanıt gibi, bilimsel yanıt da birkaç aşamadan geçerek olguları en azından kısmen psikolojik terimlerle ele alan bir sentezle sonuçlandı. 1853 baharında, Académie des sciences, *tablolar tournantes'i açıklamak için bir hipotez üzerinde hızla anlaştı* ; dönüşlerinin, seans katılımcılarının ürettiği fark edilemeyecek kadar küçük kas titremelerinin ürünü olduğu hipotezi. Tanınmış mühendis Marc Séguin liderliğindeki yeni olgular için yüksek sesle savunuculuk yapan bir grup, birçok gözlemcinin bildirdiği daha gösterişli tezahürleri açıklamaya pek yardımcı olmayan bu hipotezin yetersizliğine itiraz etti. Bu savunucular, soruyu metafiziksel çıkarımları olan bilimsel bütünlük meselesi olarak sunma eğilimindeydi. Uygun bir açık fikirle yaklaşıldığında, seanslarda ortaya çıkan yeni fenomenlerin insan bilgisini dönüştürmeyi, modern dini yaşamı etkileyen olgusallık krizini çözmeyi vaat ettiğini ileri sürdüler: table *tournante,* daha önce yalnızca metafizik ve ahlakın spekülatif alanları olan şeylerin deneysel çalışmalarını yürütmeyi mümkün kılacaktı. Akademik bilim insanları, yeni fenomenleri ciddiye almayı reddederek insan bilgisindeki bu ilerlemeyi engellediler.

Seanslarda gerçekleşen muhteşem olaylara dair raporlar çoğaldıkça, başlangıçtaki Akademik hipotezin yetersizliğini görmezden gelmek imkansız hale geldi. Buna karşılık, görüşlerini paylaşan *akademisyenler* ve diğerleri bu olgulara daha ayrıntılı bir yaklaşım geliştirdiler. Bu yeni argüman çizgisini geliştiren yorumcular, belirli tezahürlerin deneysel gerçekliğini kanıtlamak veya çürütmek için çok az girişimde bulundular. Bunun yerine, dikkatlerini onları algıladıklarına inananların zihinsel durumlarına çevirdiler.

Bakış açısını bu şekilde değiştirmek, İkinci İmparatorluğun teknokratik ethosuna fazlasıyla uyan bir bilim insanının toplumdaki rolü anlayışının gelişmesine yardımcı oldu. İkinci dalga *akademisyenler ve müttefikleri, analizlerine psikolojik bir boyut ekleyerek, masalar tournantes* hakkındaki tartışmanın terimlerini dönüştürdüler . Çatışma artık hoşgörüsüzlük ve yeniliğe açıklık arasında değildi; bunun yerine, erdemli nesnellik ile yıkıcı öznellik arasında, fazlasıyla insani bir *amour du merveilleux (harika olana duyulan sevgi)* biçiminde bir mücadeleye dönüştü . Bu yazarlar, bu tür bir anlaşmazlıkla karşı karşıya kaldıklarında, bilim insanının rolünün gelecekteki ilerlemeyi garantilemek olduğunu, Fransa'yı Pozitif Çağ'a doğru yönlendirmeye devam etmek olduğunu, ulusun tebaasını kendi en kötü eğilimlerinden koruyarak, psikolojinin çok etkili bir şekilde açığa çıkardığı fanatizm ve hurafelerin aşırılıklarını sakinleştirmek için soğukkanlı rasyonaliteyi kullanmak olduğunu savundular. Burada, empatik rahip yerine katı, objektif bilim insanı, modern çağın ruhsal sığlıklarında yolunu bulmaya en iyi şekilde hazır olan uzman haline geldi.

İlk Akademik Hipotez

Seans modasının ilk aylarında, Académie des sciences, *tournantes masalarıyla yapılan deneyler sırasında elde edilen dikkate değer fenomenleri anlatan birkaç rapor aldı.* Bunlardan üçü Académie'de çok az

veya hiç itibarı olmayan amatörlerdendi: Collège de Colmar'da fizik öğretmeni olan Dr. Kaeppellin; Mortagne'den bir icra memuru olan Vauquelin; ve Chambéry'den bir eczacı olan Bonjean. [69] Bu yazarların belirsizliği, anlatılarının reddedilmesini kolaylaştırıyordu. Ancak, aynı kural dördüncü rapor için geçerli değildi; Académie'nin en seçkin muhabir üyelerinden biri olan, ahşap demiryolu traversi ve asma köprünün mucidi Marc Séguin'den gelmişti. *Secretaire perpetuel* François Arago, 19 Mayıs 1853'teki toplantıda Séguin'in makalesini Académie'ye okudu ve yeni fenomeni incelemek üzere Ernest Chevreul, Jean-Baptiste Boussingault ve Jacques Babinet'den oluşan üç üyeden oluşan bir komisyon atadı. [70]

The manifestations Séguin described were surprising indeed. He performed the bulk of his experiments with his friend Eugène de Montgolfier, a relative of the famous balloonist, who joined him in forming a human “chain” around a small, light walnut table. After a few hours, he wrote, “beating time along with the piano; indicating ages, numbers of people, and facts known to the person or persons in communication with [the table]; were experiments repeated a thousand ways, all with equal success.” Séguin and Montgolfier even succeeded in causing a beaver hat to lift from the table top and hang briefly suspended in the air, so that only “a few hairs on the convex part of the crown” remained in contact with the surface. Taken together, Séguin wrote, these phenomena appeared to indicate that “the laws of gravity, in this circumstance, are completely inverted and subjected to a cause that has temporarily acquired superiority over them.” He refrained from speculating about what caused this strange inversion, but the title he gave his *mémoire* provisionally ascribed it to an “electricity of a particular nature” emitted by the nervous system and controlled by the human will.[71] According to the *Gazette de France,* hearing these conclusions from such a reputable author left many *académiciens* “powerfully moved.”[72]

The week after he read Séguin’s report to the Académie, Arago presented a detailed response that probably did much to put the disconcerted *académiciens* at ease. He began with an outright dismissal of Séguin’s most disturbing claims. The report’s accounts of tables guessing people’s ages, tapping rhythmically to music, and otherwise behaving in a manner that seemed to manifest “the presumed action of the will upon inert matter,” Arago declared, were “inadmissible.”[73] No serious scientist, in his view, could accept the reality of phenomena that so manifestly contradicted the known laws of physics and physiology. Any attempt to explain such bizarre manifestations, or to study them experimentally, Arago concluded, would be futile. The simple rotation of hats and tables, however, was an unquestionably authentic phenomenon and deserved careful scientific scrutiny. To initiate this process, he proposed an explanatory hypothesis: The seemingly spontaneous rotation of hats and tables was “only the accumulation, summation, integration of small impulses that have built to produce a quantity of movement intense enough to provoke the displacement of even large masses.”[74] Tables turned, in other words, because séance participants pushed them. The fact that each individual push was imperceptibly tiny made their cumulative effect seem to reveal the operation of a mysterious external force.

Akademisyenler bu *hipotezi , tablolar tournantes* için resmi açıklamaları olarak ele aldılar . Olayları rasyonel görünen bir şekilde açıklamanın yanı sıra, Arago'nun teorisi, 1830'larda fal çubuğu ve kehanet sarkaçının tuhaf hareketi hakkında benzer argümanlar ortaya koyan Ernest Chevreul'un çalışmalarına dayanma gibi ek bir avantaja sahipti. [75] Haziran sonlarında, İngiliz fizikçi Michael Faraday *tablolar tournantes ile ilgili kendi deneylerinin bir hesabını yayınladığında* ve seans katılımcılarının farkında olmadan masa üstüne uyguladıkları fiziksel basıncın gizemli dönüşe neden olduğu sonucuna vardığında bu hipotez daha da doğrulandı. [76]

Nesnellik ve Olasılığın Sınırları

Arago'nun "algılanamayan hareket" hipotezi, Faraday gibi seçkin bir bilim insanının onayını aldıktan sonra bile, birçok gözlemciye yetersiz geldi çünkü seans katılımcılarının tanımladığı tüm fenomenleri açıklayamadı. Örneğin *Gazette médicale'de* gazeteci Jules Guérin, Alençon'lu Dr. Prévost'un vakasından bahsetti; kendisi ve yirmi bir kişilik deneyci grubunun ağır bir bilardo masasını yarım tur döndürmeyi başardığını bildirmişti. [77] Bu kadar muhteşem sonuçların, küçük, algılanamayan el hareketlerinin işi olabileceği mantıksız görünüyordu. Birçok başka yorumcu da Académie'nin Séguin ve diğer gözlemcilerin tanımladığı daha muhteşem fenomenlerden hiçbirini dikkate almayı aniden reddetmesine benzer şekilde itiraz etti.

Académie'nin bu eleştirmenleri için kritik soru, sorumlu bilim insanlarının imkansız görünen olgulara, yani yaygın olarak doğru kabul edilen ilkelerle açıkça çelişen olgulara nasıl yaklaşmaları gerektiğiydi. Tartışma, herkesin geçerli bilimsel bilginin olmazsa olmazı olduğu konusunda hemfikir olduğu nesnellik sorusuna dayanıyordu. Bir grup, gerçekten nesnel bir tutumun mutlak açık fikirlilik gerektirdiğini ileri sürdü. Bu görüşe göre, en mantıksız görünen olguyu bile önce kapsamlı bir deneysel çalışmaya tabi tutmadan imkansız saymak, uygun deneysel yöntemin ihlaliydi. Arago'nun yolunu izleyen diğer grup, mevcut bilimsel bilginin bazı çürütülemez ilkeleri sağlamak için yeterince sağlam olduğunu savundu. Bu kabul görmüş ilkeler, sırayla, belirli olguların değerlendirilmesinde mümkün olanla imkansız olan arasında nesnel bir ayrım yapmak için kullanılabilirdi.

Bu konu hakkında en çok duyurulan fikir alışverişi, Séguin'in keşiflerini popüler bilim dergisi *Cosmos'taki Abbé Moigno'ya duyuran bir mektup göndermesiyle başladı. Séguin, başlangıçta, Moigno'nun tournantes tablolarına* olan şüpheciliğini paylaştığını yazdı . Deneyleri ilk garip sonuçlarını vermeye başladığında, Séguin "bir halüsinasyonun etkisi altında" olduğuna inandı. Ancak, sonraki deneyler ilk deneyleri tekrarladığı için, "kanıtları, tüm fikirlerimi altüst etse ve altüst etse bile, reddetmem imkansız" diye yazdı. Sorumlu bir bilim insanı olarak Séguin, bulgularını duyurmak ve bunların gerçekliğini iddia etmek zorunda hissetti. Bu bulguların yaygın olarak kabul görmüş fizik yasalarıyla çelişmesinin bir fark yaratmadığını savundu, çünkü "yasalar, olguların köleleri veya alçakgönüllü takipçileridir... yalnızca onların deneysel ve bilimsel ifadeleridir." Dolayısıyla, bir olguyu a priori reddetmek, sadece sevilen ilaçlarla çeliştiği için, doğası gereği bilimsel olmayan bir eylemdi. Bilim insanları, deneysel kanıtların uygunsuz parçalarını göz ardı etmek için icat edilmiş yasaları kullanmaya başladıkları anda, Séguin, on dokuzuncu yüzyıl

boyunca böylesine şaşırtıcı sonuçlar üreten bilimsel keşif sürecinin sona ereceğini savundu. [78]

Séguin'in bilimsel açık fikirlilik çağrısı Moigno'yu ikna etmedi. Ünlü mühendisin vurgulu dili, söz konusu olguların belirsizliğini telafi etmedi. Séguin, tanık olduğu gizemli olguların mevcut bilimsel kavramlarla açıklanamayacağını ve yeni bir hipotez gerektirdiğini iddia etti: İnsan iradesinin hareketsiz nesneleri hareket ettirebilen bir tür "elektrik" yayabileceği fikri. Moigno, bu iddiayı, bu yeni "elektriğin" ortaya çıktığı koşulları inceleyerek çürüttü. Yeni olguların, sistematik deneysel incelemeye karşı bilindiği gibi dirençli olduğunu belirtti. Moigno da dahil olmak üzere birçok insan bunları hiç üretemedi; başarılı deneyciler bile bunları güvenilir bir şekilde tekrarlayamadı. Moigno, bilim insanlarının bu istikrarsızlığı "elektrik" hipotezini göz ardı etmek ve onu destekliyor gibi görünen verilere şüpheyle bakmak için haklı olarak kullandıklarını savundu.

Gazette médicale'de *Guérin,* "özel elektrik" hipotezinin bu şekilde reddedilmesini sert bir şekilde eleştirdi. Moigno'nun argümanı, benzer şekilde istikrarsız fenomenleri içeren Mesmerizme karşı uzun süredir kullanılıyordu ve Guérin'in savunması, Mesmeristlerin onlarca yıldır ileri sürdüğü savunmanın aynısıydı. [79] Laboratuvardaki bu yeni fenomenlerin anlaşılması zorluğunun, onlara karşı bir şey ifade etmediğini savundu. Gerçekten de, deneysel tekrarlanabilirliğe bu kadar fazla vurgu yaparak, Moigno ve *akademi üyelerinin* tezahürlerin doğasını temelde yanlış yorumladıklarına inanıyordu. *Tables tournantes* , kimyasal reaksiyonlar gibi fiziksel fenomenler değildi; bunlar , yalnızca hava yeterince soğuk olduğunda ortaya çıkan ağrılar gibi *fizyolojik* fenomenlerdi. Dolayısıyla, Guérin, bu yeni tezahürlerin, hiçbir bilim insanının bir laboratuvarda tamamen kontrol etmeyi umamayacağı bir dizi son derece karmaşık biyolojik koşula bağlı olduğunu savundu. [80]

Séguin ve Guérin, bilimsel açık fikirlilik konusundaki bu tartışmayı her şeyden önce deneysel metodoloji meselesi olarak sunarken, görüşlerini paylaşan diğerlerinin yorumları daha büyük meselelerin de söz konusu olduğunu gösteriyor. Protestan kont ve eski İkinci Cumhuriyet milletvekili Agnénor de Gasparin, bu pozisyonu en açık şekilde, Séguin'in irade tarafından yayılan görünmez bir gücün fenomenlere neden olduğu iddiasını destekleyen iki ciltlik *tablolar çalışmasında dile getirmiştir.* [81] Gasparin, bu gücün kapsamlı bir bilimsel araştırmasının, zamanının birincil entelektüel rahatsızlığı olarak gördüğü, "pozitif bilimlerin despotizminin" neden olduğu indirgeyici materyalizmi iyileştireceğini savundu. Ona göre, Académie'nin tablolar *tournantes'e karşı şüpheci tepkisi* , ortodoks bilim camiasının aşkın olanın tefekkürünü gerektiriyor gibi görünen her türlü fenomeni reddetme yönündeki patolojik eğiliminin klasik bir örneğiydi. Gasparin'e göre, bir masanın insan iradesinin tek dürtüsüyle dönebilmesi, ruhun doğadaki diğer tüm olgular kadar elle tutulur olduğunu ve "teleskopun algıladığı veya neşterin ortaya çıkardığı olgulardan başka olguların da olduğunu" gösteriyordu. Ruhun deneysel gerçekliğini böylesine çarpıcı bir şekilde kanıtlayarak, table *tournantes* bilimsel topluluğun materyalizmini alt edecek ve felsefeyi tüm entelektüel disiplinlerin en prestijlisi olarak hak ettiği yere geri getirecekti. [82]

Gasparin'in iyimser görüşü, bu yeni fenomenleri de kapsayacak şekilde olasılık alanının genişletilmesine yönelik diğer birçok argümanda örtüktü. Ruhu nesnel, deneysel bir çalışma nesnesi olarak odak noktasına getirerek, *tournantes tabloları* metafiziğe yeni bir yaklaşım için başlangıç noktası sağlıyor gibi görünüyordu. Bunlar, insanların evren ve içindeki yerleri hakkında nihai, tamamen sağlam bilgiye ulaşmalarını sağlayacak araç olacaktı ki, dönemin birçok Fransız yorumcusu bunu tüm bilimsel ilerlemenin parlak son noktası olarak gördü. Bu yeni dünyada, ruhun varlığı felsefi bir varsayım olmaktan çıkacak ve basit bir gerçek haline gelecekti. İnsanlık bu nihai hedefe ulaştığında, bilim Katolikliğin şimdiye kadar olduğundan çok daha güçlü bir ahlaki güç haline gelecek ve Victor Hugo'nun (*tournantes tablolarıyla bir başka deneyci)* şiirsel olarak "dini ve kutsal gerçeğe doğru" bir hava gemisinin yükselişi olarak öngördüğü geleceği yaratacaktı. [83]

Kalbin Eğilimlerine Soğuk Bir Göz

1854'te, Arago'nun bu fenomenleri incelemek üzere atadığı üç kişilik komisyonun iki üyesi olan Babinet ve Chevreul, Séguin ve Gasparin gibi eleştirmenlere, *tournantes tabloları için daha ayrıntılı açıklamalar ileri sürerek hitap ettiler* . Her ikisi de Arago'nun bu garip tezahürlere minik bilinçsiz hareketlerin katkıda bulunduğu hipotezini kabul ettiler, ancak aynı zamanda, hayrete düşmeye yönelik çok insani bir arzunun da yardımıyla, hayal gücüne önemli bir rol yüklediler. Onlara göre, hayal gücünün varlığı, canlandırılmış tablonun veya bir medyumun öte dünyadan iletişimler aldığı seanslarda en açıktı. Bu tezahürler için, seans katılımcılarının zihinlerini incelemek daha mantıklıydı.

Babinet ve Chevreul dikkatlerini bu şekilde fenomenden gözlemciye kaydırdıklarında, tartışmanın terimlerini değiştirdiler. Daha önce iki farklı nesnellik anlayışı arasındaki çatışma, nesnellik ile onun zıttı olan öznel, atavistik bir *amour du merveilleux arasındaki çatışmaya dönüştü.* Bu kavramsal değişim, daha geniş bir süreçte açığa çıkarıcı bir aşamayı işaret etti: Bilim insanının rolünü bilgi üreticisi olarak öngörmenin yeni bir yolunun ortaya çıkışı. Lorraine Daston ve Peter Galison'un öne sürdüğü gibi, nesnellik 1830'larda epistemolojik anlamıyla birlikte güçlü bir ahlaki önem kazandı. [84] Bilim öğrencileri görevlerinden erdem ve özveri terimleriyle bahsetmeye başladılar ve tarafsız, dikkatli gözlem uygulamasını münzevi bir disiplin haline getirdiler. Nesnel bir bilim insanı, doğanın "kendi adına konuşmasına" izin vermek için belirli teorilerin doğrulanmasını görme konusundaki çok insani arzusunu dizginlemek zorundaydı. Burada nesnellik, hakikat ve toplumsal düzen adına, insanın asi anlama ve kesinlik arzularını reddetme meselesi haline geldi.

Babinet ve Chevreul, bir masa turnuvasının gösterebileceği herhangi bir zeka belirtisinin (örneğin bir ruh alfabesi kullanarak iletişim kurma yeteneği) tamamen seans katılımcılarının doğrudan fiziksel ve entelektüel eylemlerinden kaynaklandığını, dünya dışı varlıklardan veya gizemli psişik güçlerden kaynaklanmadığını ileri sürerek yeni fenomenin savunucularına karşı çıktılar. Chevreul, çalışmasının bu yanılsamaları ortadan kaldırmasını amaçladı:

> Hafif mizaçlı insanların, insanın çok doğal olarak sahip olduğu o harikulade sevginin etkisi altında, bilinenin, sonlunun sınırlarını nasıl aştıklarını kesin ve kesin bir şekilde göstermeyi umuyorum; ve

harikulade ve doğaüstü olanın cazibesine sahip yeni görüşlere yönelik düşünülmüş bir değerlendirme getirmek istemeyerek, soğuk bir gözle incelendiğinde insan açıklamasına uygun olabilecek türden olguları nasıl aceleyle kabul ettiklerini. [85]

Chevreul, maddi olanın ötesindeki bir dünyayla temas halinde olma arzusunun kadim bir insan zaafı olduğunu ve tabloları anlamlandırmaya çalıştıklarında rasyonel insanların yargılarını bulandırdığını ileri sürdü . Burada, nesnellik bu tezahürlerin gerçekliğini değerlendirme isteğini gerektirmiyordu; bunun yerine, büyüleyici etkilerine direnmenin bir yolu haline geldi. Chevreul'un dikkatlice geliştirdiği bilimsel kopukluk ve özdenetim -onun "soğuk gözü"- onun herhangi bir irrasyonel eğilimi yenmesine ve yeni fenomenleri oldukları gibi görmesine izin verdi.

Babinet, bilimsel nesnellik ile harikulade olana karşı doğuştan gelen insan zaafı arasındaki mücadeleyi benzer terimlerle dile getirdi. Örnek olarak *tablolar tournantes'i* kullanarak, bilim insanlarının ve eğitimli bürokratların temel görevlerinden birinin, toplumu insan irrasyonalitesinin sürekli yeniden canlanmasından korumak olması gerektiğini savundu. Seans modası, Fransızların bile zaman zaman aydınlanmamış varlıklar gibi davranabileceğini ve bu nedenle devletin akıl alanını korumak ve genişletmek için dikkatli çabalarını asla gevşetmemesi gerektiğini kanıtladı. İnsanlığın harikulade olana olan inatçı sevgisini kontrol etmenin sadece iki yolu vardı: bilimsel eğitim ve Babinet'in, kaçınılmaz olarak işleyecekleri suistimaller için vicdansız medyumları cezalandırması gerektiğinde ısrar ettiği güçlü bir polis gücü. Bu, atavistik ama ortadan kaldırılması imkansız olan "kalbin eğilimlerine" karşı zekanın açık bir örneğiydi. Babinet, 1830 ve 1848 devrimleri sırasında Fransa'da benzer bir çılgınlığın yaşandığını, ancak *tablolarla birlikte* akılsızlığın politik olmaktan çok ruhsal hale geldiğini ve bu nedenle kontrol edilmesinin daha kolay olacağını ileri sürdü. [86]

Her ne kadar doğuştan gelen insan amour du merveilleux'unu hoşgörülü bir küçümsemeyle tanımlama eğiliminde olsalar da , bu bilim insanları seans modasının olası sosyal sonuçları konusunda tamamen iyimser değillerdi. Babinet, öncelikle seanslara sık sık katılmanın, aksi takdirde iyi yetişmiş genç kadınlar üzerinde yaratabileceği yozlaştırıcı etkiden endişe ediyordu. [87] *Daha geniş düşünen Chevreul, table tournantes'lerin* yükselişini, her ikisinin de belirgin bir modern rahatsızlığın ürünleri olduğuna inandığı, ortodoks dini inancın azalmasına ve gençler arasındaki yenilik susuzluğuna bağladı. Chevreul, *table tournantes'lerin cazibesinin* akıl tarafından ortadan kaldırılmaması durumunda, yeni bir dinin temelini oluşturacağını savundu. Geleneklerde hiçbir kökü olmayan bu yenilikçi inanç sisteminin aldatıcı temelleri, onu son derece tehlikeli hale getirdi. Chevreul, hem mantıksız hem de benzeri görülmemiş bir şeyin yüceltilmesinin, "medeniyetin ilerleyişini" engelleyebileceğinden ve hatta Aydınlanma Çağı sırasında başlayan dikkate değer bilimsel ve entelektüel ilerlemeyi tehlikeye atabileceğinden endişe ediyordu. [88]

İki yıl sonra Revue des deux mondes'da yazan sözlükbilimci ve filozof Emile Littré, Babinet ve Chevreul'un argümanlarını bir adım öteye taşıyarak, bunları dinsel inancın kapsamlı bir eleştirisinin ve buna bağlı olarak bilim insanları için yeni bir toplumsal rolün gerekçelendirilmesinin

temeli haline getirdi. Her iki *akademisyen de* nesnellik için ahlaki davalarını Auguste Comte'un Pozitivist felsefesinde kök salmış bir insan gelişimi anlayışıyla birleştirmişti. Bu ilerleme vizyonu, inancı ve daha genel olarak mistik dürtüyü, "medeniyetin yürüyüşü" devam edecekse ortadan kaldırılması gereken -ya da en azından sıkı bir şekilde kontrol edilmesi gereken- atavistik bir "harikaya duyulan sevgi"ye dönüştürdü. Babinet ve Chevreul bu görüşü ikinci elden benimsemişlerdi ve aslında bu, birçok orta yüzyıl Fransız bilim adamı arasında geleneksel bir bilgelik haline gelmişti. [89] Ancak Littré, 1840'larda Comte'un en önemli öğrencilerinden biriydi ve tabloların analizi, özellikle 1848'den sonraki yıllarda yeni bir "İnsanlık Dini" yaratma yönündeki tartışmalı girişimi olmak üzere, eski filozofun fikirlerine daha doğrudan bir yanıt teşkil ediyordu.

Babinet ve Chevreul gibi Littré de *tournantes tablolarını* dini inancın tehlikesinin açıklayıcı bir örneği ve bilimsel nesnelliğin Pozitif Çağ'da oynayabileceği koruyucu sosyal rolün güçlü bir göstergesi olarak gördü. [90] Littré'ye göre, Fransızların Modern Spiritüalizm fenomenlerine olan ısrarlı ilgisi, kadim, sürekli ve sinsice bulaşıcı bir insan hastalığının tezahürüydü. Bu noktayı kanıtlamak için, Fransız tarihinde çok sayıda insanın, başka dünyalara ait nedenleri varmış gibi görünen garip fenomenlere ilgi duyduğu birkaç örneğe atıfta bulundu. Orta Çağ'da cadılar tarafından işkence gören insanların davranışları, Cevennes'teki on yedinci yüzyıl Protestanlarının coşkulu vizyonları ve Jansenist *konvulsiyoncuların transları,* hepsinin günümüz medyumlarının garip davranışlarına benzediğini savundu:

> Bu sağlıksız tezahürlerin kapsamı oldukça dar bir şekilde sınırlıdır. Bunlar her zaman bireylerin görmesine, duymasına veya dokunmasına neden olan duyusal rahatsızlıkları; sinir sisteminde çok özel durumlara yol açan coşkuları; hassasiyetin ciddi değişikliklerini; kas sistemine hesaplanamaz bir güç veren enerjik kasılmaları içerir. Ayrıca, zamanın fikir ve inançlarının sağladığı unsurlar bu genel koşullarla birleşir.

Littré, bu "kasılmalara" ve sinirsel rahatsızlıklara atfedilen özel önemin her dönemin entelektüel iklimine göre değişmiş olabileceğini, ancak bu tür "sağlıksız tezahürlerin" temel fiziksel özelliklerinin sabit kaldığını savundu. Medyumların davranışlarına dair, daha önceki trans ve vecd biçimlerine benzerliğini güçlü bir şekilde vurgulayan bir açıklama sunarak, fiziksel eylemlerini sabit semptomlara ve temsil ettikleri toplumsal hareketi bir patoloji biçimine dönüştürmeye çalıştı. Sonunda, yazdı, *parlantes tabloları* ve ilgili fenomenler, büyücülük vakalarında ortaya çıkan şeytani hayaletler gibi, "zihinsel lezyonların o dönemde tüm zihinlere aşina olan bir fikir düzeninin baskınlığıyla birleşmesi" nedeniyle oluşan kolektif halüsinasyonlardı. [91]

Littré, bu hastalığın fiziksel "belirtilerinin" zamansız olduğunu, ancak yakın zamanda ortaya çıkmalarına neden olan koşulların belirgin bir tarihsel bağlamın ürünleri olduğunu ileri sürmüştür. Yeni fenomenlere inananların ileri sürdüğü yorumların, ancak on dokuzuncu yüzyılın ortalarında ortaya çıkabileceğini yazmıştır:

> Çağımız devrimler çağıdır. Toplumumuzu kısa aralıklarla önemli çalkantılar sarsmış, bazılarında inanılmaz bir dehşet, bazılarında ise sınırsız bir umut uyandırmıştır. Bu koşullar altında, sinir sistemi her zamankinden daha savunmasız hale gelmiştir. Ayrıca, belirgin bir

toplumsal temelin yokluğunda, birçok ruh kaygıyla dini fikirlere sığınmıştır; ancak bu dönüş, diğer unsurlarla karışmıştır. Bu, üstünlüklerini koruyan karşıt fikirlerin varlığında ve etkilerinden nefret edenler arasında bile büyük bir saygı uyandıran bilimsel fikirlerin varlığında gerçekleşmiştir. O halde, burada, çağdaş patlamayı açıkça destekleyen bir dizi koşul görüyoruz.

O halde, masalar aracılığıyla alınan seanslara ve iletişimlere olan yaygın ilgi , geçiş halindeki bir toplumun patolojik yan ürünüydü. Bu nedenle, Littré, bunun insan sosyal gelişiminin karmaşıklığı ve ilerlemeyi hafife almaktan kaçınma ihtiyacı konusunda güçlü bir nesne dersi sunduğuna inanıyordu. Zamanla, medeniyet kaçınılmaz olarak "ilerici bir iyileşmeye" doğru yöneldi, ancak yine de "genel hareketi yavaşlatan, engelleyen ve saptıran bozulmalara ve bozukluklara" maruz kaldı. Daha önceki büyücülük korkuları gibi *, masa turnuvalarına olan ilgi* bu tür tehlikeli "bozulmalara" örnek teşkil ediyordu. [92]

Littré, böyle bir belirsizlik karşısında bilim insanlarının hayati bir rol oynadığını ileri sürdü: Dünya hakkında nesnel, deneysel bilgi sağlayarak, "asil ve parlak bir hizmet" sundular, yanılsamaları dağıttılar ve insanlığı sürekli iyileşme yolundan saptırabilecek patolojik dini coşku salgınlarını iyileştirdiler. [93] Doktorlar, şeytani ele geçirilmenin neden olduğu düşünülen fiziksel belirtilerin aslında organik bir hastalığın belirtileri olduğunu kanıtlayarak büyücülüğü ortadan kaldırmışlardı; Littré, seans modasının ilham ettiği garip inançların da benzer bir şekilde yok edilebileceğini öne sürdü. Ancak bir bilim insanı, belirsiz ve hızla değişen bir toplumsal manzarayla karşı karşıya kaldığında irrasyonel tepki verme yönündeki doğuştan gelen eğilimini reddedip kontrol ederse bu hayati düzenleyici rolü üstlenebilirdi ve Comte'un dine yöneldiğinde başarısız olduğu nokta tam da burasıydı. Gerçek Pozitivist nesnelliğin yolunu izlemek, öz disiplin gerektiriyordu; bu muazzam kısıtlama, sırayla, bilim insanının otoritesinin meşru olduğunun temel işaretlerinden biri haline geldi.

Bilim insanının profilaktik açıklayıcı olduğu görüşünü ileri sürerek, Littré argümanını Chevreul ve Babinet'nin argümanlarıyla ilişkilendirdi. Bu yazarlara göre, bilimsel açık fikirliliğin savunucuları temelde yanlış yönlendirilmişti. Bu kadar çok sayıda dramatik olarak mantıksız açıklamayla karşı karşıya kaldığında, gerçekten rasyonel bir analist öncelikle fenomenlerin kendilerine değil, fenomenleri gözlemlediğini iddia edenlerin çalışmasına yönelirdi. Bu yeni açıklayıcı yaklaşıma göre, açıklanamayan tezahürlere ilk elden tanıklık ettiğini iddia eden Séguin, Guérin ve Gasparin gibi yorumcular geçerli gözlemciler olmaktan çıktılar. Üçü de, aklın sabit zeminini harikulade olanın değişken alanına terk etme konusunda fazlasıyla insani bir isteğe yenik düşerek meşru bilim insanları olarak konumlarından vazgeçmişlerdi.

Babinet, Chevreul ve Littré tarafından sunulan bilim insanı imajı, inançta değil, nesnelliğe karşı münzevi bir bağlılıkta kök salmış yeni bir ahlaki vizyonu temsil ediyordu. Bu yazarlar, eğitimli bilim insanının rolünün, Comte'un yapmaya çalıştığı gibi yeni teselli biçimleri sağlamak değil, teselli arzusunun kendisini reddetmekten kaynaklanan erdemin yaşayan bir örneği olarak hizmet etmek için duygusallığa karşı bir siper görevi görmek olduğunu ileri sürdüler. Bu yazarlar için akılcılık, ilerlemenin

motoruydu, ancak aynı zamanda kırılgan, insan yaratıcılığının yeni ve yapay bir ürünüydü. Bilim insanının rolü, bu hassas kazanımı kalbin kadim, yıkıcı eğilimlerinden korumaktı.

Tables Tournantes ve Devrim Sonrası Sol

Rahiplerin ve bilim insanlarının eleştirilerine rağmen, Fransız erkek ve kadınlardan oluşan az sayıdaki sesli azınlık, Amerikan spiritüalizminin fenomenlerini tamamen yeni bir tür dini deneyimin kaynakları olarak gördü. Bu inananlar, öte dünyadan teselli ve metafizik içgörü almanın belirgin bir şekilde modern bir yolu olarak sundukları *tables parlantes'e en güçlü şekilde tepki gösterdiler* . Bu dini arayışçı grubunun aldığı öteki dünya iletişimleri sadece Katolik ortodoksluğunu yansıtmakla kalmadı, bunun yerine
bir dizi alternatif kozmoloji. Bu düşünürler ve inananlar için, *parlantes tabloları* yeni bir vahiy teknolojisi, öteye kablolarla değil görünmez bir "akışkan" akışıyla bağlanan bir telgraf haline geldi. Bu durumda dinin gerçeklik krizini çözmek, değişen bir toplumun taleplerine daha uygun görünen yenilikçi sistemler lehine ortodoksiyi terk etmeyi içeriyordu.

Tabloları bir vahiy kaynağı olarak görenlerin çoğu siyasi soldan geliyordu. Demokrasi ve sosyal reformun birçok savunucusu için İkinci Cumhuriyet'in hızlı ve şiddetli çöküşü bir inanç krizine yol açtı. Bu özellikle Henri de Saint-Simon, Etienne Cabet ve Charles Fourier gibi Romantik Sosyalistlerin teorilerinin savunucuları arasında geçerliydi; bu düşünürler, yüzyılın ilk on yıllarında toplumun yeniden düzenlenmesi ve mükemmelleştirilmesi için kapsamlı, bütünsel planlar hazırlamışlardı. Şubat 1848'in baş döndürücü günlerinde, birçok reformcu bu büyük sistemlerden birinden veya diğerinden ilham alan geniş kapsamlı bir sosyal dönüşümün yakın olduğuna inanıyordu. Haziran'daki Paris isyanından sonra -Haziran Günleri olarak bilinir- ve ardından gelen muhafazakar tepkiden sonra, bu yeryüzü cenneti hayallerinin mantıksızlığı netleşti. *Tables tournantes* ve *parlantes,* bu hayal kırıklığı ve engellenen özlem atmosferinde güçlü bir güvence kaynağı haline geldi. Romantik Sosyalistlerin vizyoner fikirleri pratik siyaset alanında yetersiz kalmış olabilir, ancak tabloların ortaya koydukları, *bunların* yine de deneysel olarak doğru olduğunu ve toplumsal değişimi etkileme gücünü koruduğunu gösteriyor.

Sol kanattan yeni olgulara yaklaşımlar oldukça çeşitliydi. Victor Hugo, yakın arkadaşı Auguste Vacquerie ve Jersey Adası'ndaki sürgünde ağırladıkları ziyaretçiler için, tablolar *tournantes* hem dini hem de siyasi teselli kaynaklarıydı. Louis-Napolyon Bonapart'ın darbesinden sonra sansürcüler tarafından kapatılan Fourierci bir gazete olan *La Démocratie pacifique'e yeni işsiz kalmış bir grup yazar için, tablolar Romantik Sosyalizmin büyük teorilerini kurtarıyor gibiydi. Eski sosyalist öğretim görevlisi, milletvekili ve gazeteci Victor Hennequin bu olgulardan çok farklı bir mesaj çıkardı. Tablo parlante'sinin* ileri sürdüğü Fourier eleştirisine kulak verme kararı onu erken İkinci İmparatorluğun *ünlü bir davası yaptı* . Hennequin'in örneği ne kadar zararlı olsa da, *tablolar tournantes* solcu vizyonerlerin görmezden gelemeyeceği kadar cazip bir vahiy kaynağı olduğunu kanıtladı. 1850'lerin sonlarına doğru, bir dizi kendine özgü düşünür, toplum ve evren hakkında daha geniş

spekülasyonlar için otorite kaynağı olarak seanslardan gelen iletişimleri kullanmaya devam etti.

O halde, tablolar *tournantes* hayal kırıklığına uğramış cumhuriyetçiler ve sosyalistler için hem bir nimet hem de bir yüktü. Bir yandan, teselli ediyorlardı, dönemin birçok solcusunun benimsediği aşkın ilkelerin doğruluğunu kanıtlıyor gibi görünüyorlardı. Öte yandan, bu garip tezahürler değer verilen inançları teyit ederken, demokrasinin sosyalist savunucularını siyasi yaşamın kenarlarına daha da itmeye hizmet ettiler. 1850'ler ve 1860'larda, yeni bir tür vizyon sahibi düşünürün ortaya çıkışı - ötesiyle iletişimlere dayalı toplumsal örgütlenme teorileri geliştiren medyum- ütopik teorilerin bir zamanlar sahip oldukları güvenilirliği kaybetmelerine neden olan daha geniş bir dizi gelişmede önemli bir rol oynadı.

Hugo'nun Tesellisi

1853'te Victor Hugo ve Auguste Vacquerie, Bonaparte'ın darbesinin ardından Fransa'yı terk etmek zorunda kaldıkları için Jersey Adası'nda sürgündeydiler. *Tournantes masalarıyla ilgili deneyleri* , Eylül ayında adaya yaptığı bir ziyaret sırasında Hugo'nun ailesinden bir seans düzenlemesini isteyen *salonnière ve yazar Delphine Gay de Girardin'in* ısrarıyla başladı . [94] Bir akşam yemeğinden sonra yaptıkları ilk deney başarısız oldu; diğer birkaç girişim de aynı derecede kötü sonuçlar verdi. Hugo'nun kendisi bu toplantılara katılmayı reddetmişti.

Sonunda, ayrılmadan önceki gün, Mme de Girardin Hugo'yu ellerini masaya koymaya ikna etti. Birkaç dakika sonra, mobilya parçası çatırtı sesi çıkardı ve titremeye başladı. Partinin çeşitli üyeleri—Mme Hugo, yetişkin çocukları Charles ve Adèle ve Vacquerie— sorular sormaya başladılar, masa eğilerek ve bir bacağını yere vurarak kolayca cevap verdi. Sonra masa hareket etmeyi bıraktı ve sorulduğunda, başka bir ruhun orada olduğunu ilan etti. Yavaşça, Hugo'nun birkaç yıl önce bir tekne kazasında boğulan en sevdiği kızı Léopoldine'in adını çaldı. Vacquerie, seansın anılarında şunları yazdı:

> Burada, inanmazlık artık mümkün değildi: hiç kimse bu mezarı gözlerimizin önünde bir sahneye çevirmek için ne yüreğe ne de küstahlığa sahip olamazdı. Bir şaşkınlığı kabul etmek zaten zordu, ama bir rezalet! Şüphe kendi kendine güvensiz olurdu. Kardeş, sürgünü teselli etmek için ölümden gelen kız kardeşine sorular sordu; anne ağladı; göğsümüzde tarif edilemez bir duygu kabardı; aramızdan korkunç bir rüzgar esintisiyle koparılmış olan kızın varlığını açıkça hissettim. Neredeydi? Bizi hala seviyor muydu? Mutlu muydu? Tüm sorulara cevap veriyordu ya da cevap vermesinin yasak olduğunu söylüyordu. Gece eriyip gitti ve biz orada kaldık, ruhlarımız görünmez hayalette sabitlenmişti. Sonunda bize şöyle dedi: Elveda! Ve masa hareket etmeyi bıraktı. [95]

Vacquerie, ihtiyatlı davranma arzusundan dolayı 1863 tarihli açıklamasında belirli isimleri dışarıda bırakmış olsa da, bu seansa katılanların kimlikleri özel yazışmalarda ve günlüklerde yer almaktadır. [96]

Adèle Hugo'nun bu dönemde tuttuğu günlük, Léopoldine'in ilk tezahürünün biraz farklı ve bazı açılardan daha açıklayıcı bir anlatımını sunar. Adèle'in anlatımında, ruh, Latince *soror* (kız kardeş) kelimesini heceledikten sonra Victor Hugo'nun gözyaşları içinde "her akşam

dualarıma adını eklediğimde mutlu olup olmadığını" sorduğunda ona "evet" cevabını vererek kimliğini ortaya koymuştur. Léopoldine, öbür dünyadaki mutlu durumunu anlatmanın yanı sıra, Adèle'in aktardığı teselli edici bir siyasi kehanet de sunmuştur:

Victor Hugo: Bizim için bir yorumunuz var mı?

Tablo : Cumhuriyet.

VH: Ne zaman? Cumhuriyet'e kadar geçen yıllar kadar yere vur.

Masaya iki darbe indirildi.

Buradaki canlandırılmış tablo, yalnızca metafizik meselelerde değil, aynı zamanda dünyevi meselelerde de güçlü bir güvence kaynağı haline geldi. Bu gibi tezahürler, hem ilahi bir düzenin evreni yönettiğini hem de bir Fransız cumhuriyetinin, anlık olarak engellenmiş olsa bile, bu düzenin ayrılmaz bir parçası olduğunu kanıtlıyor gibiydi. Tablo, son zamanlardaki aksiliklere rağmen Victor Hugo'nun gerçekten de meleklerin tarafında olduğunu gösteriyordu. [97]

Bu konuşma Hugo ve Vacquerie'yi derinden etkiledi ve onları bir yıldan uzun süre boyunca seanslara uzun saatler ayırmaya teşvik etti. Ölmüş akrabalarıyla iletişime geçmenin yanı sıra, adamlar aralarında Racine, Dante ve Molière'in de bulunduğu büyük yazarların, filozofların ve hatta din adamlarının ruhlarını çağırdılar ve hatta İsa'nın kendisini bile çağırdılar. Jersey seans masası aracılığıyla Shakespeare, Fransızca olarak yeni bir oyunun ilk perdesini bile dikte etti. [98] Bu iletişimler saatler sürdü çünkü ruhlar Fox kız kardeşlerle konuştukları şekilde konuşuyorlardı ve alfabe tekrarları sırasında masa ayaklarının yere çarpmasına ve uzun söylevlerin harf harf yazılmasına neden oluyordu. Seanslar 1855'te hala net olmayan nedenlerle sona erdi. Deneyler, bir Fransız sürgünün Hugo'nun masasında psikolojik çöküntü yaşaması veya Fourierci Victor Hennequin'in çokça duyurulan deliliğinin, *masa turnantelerinin* aşırı kullanıldığında tehlikeli olabileceğini ortaya çıkarması nedeniyle sona ermiş olabilir. Bazıları da seansların sonunun Hugo'nun adadan kovulmasının bir sonucu olduğunu düşünüyor. [99]

Hugo, hayatının sonuna kadar bu fenomenlerin başka bir dünyadan geldiğine dair ihtiyatlı bir inancını korudu, ancak Eylül 1853'te ortaya çıkan ruhların iddia ettikleri gibi seçkin kişiler olup olmadığını sorguladı. [100] *Vasiyetinde, seansların transkriptlerinin ölümünden sonra yayınlanmasını şart koştu. Vacquerie ayrıca tabloların* manevi yönüne olan inancını da itiraf etti :

> Ruh dediğimiz şeylerin varlığına gelince, bundan şüphem yok; varlığın ölçeğinin insanla sona erdiği konusunda ısrar eden insani rehaveti hiçbir zaman paylaşmadım;
>
> Başımızın üstünde ayaklarımızın altında olduğu kadar çok seviye olduğuna ikna oldum ve akşam çuha çiçeğine inandığım kadar ruhlara da inanıyorum. [101]

Bu adamlar için, seans sadece akşam yemeğinden sonra *pour tuer le temps adlı yeni bir oyun değildi* . Aksine, Hugo ve Vacquerie *masaları* modern dünyaya ideal olarak uyan meşru ve güçlü bir dini teselli kaynağı olarak gördüler. Toplumsal düzenin bir dayanağı haline geldiğine inandıkları Katolikliğin aksine, *masalar tournantes* hayati bir manevi güçtü. Hugo, aslında, kızının ölümünden önce bile Katolik inancını kaybetmişti ve 1830'lardan beri okült şeylerle uğraşıyordu. Ancak,

Kabalistik ve simya deneyleri Jersey'deki seansların içgüdüsel etkisinden hiçbirine sahip değildi. [102]

Seans masasının etrafında, Hugo ve çevresi öte dünyayla elle tutulur bir temasa girmiş gibi görünüyordu: Vacquerie, Léopoldine'in odadaki varlığını *hissetmişti* . Geleneksel din felsefi spekülasyona dayalıyken, *tournantes masaları* deneyseldi. Elbette, Hugo'nun kültürel statüsü, onu tanımı gereği olağanüstü kılıyor, ancak *Sefiller'in yazarı* bu inancında tek değildi; bu dönemdeki birçok kişi de masalara *aynı* heyecan ve saflıkla tepki gösterdi. Hugo ve Vacquerie gibi arayışçılar için, bu yeni Amerikan salon oyunu, ölmekte olan inanç kaynaklarını yeniden canlandırmanın, onları modern inananın entelektüel ve politik taleplerini karşılayacak şekilde dönüştürmenin bir yoluydu.

Fourier Kurtarıldı

Fourierci gazete La Démocratie pacifique'in Paris ofislerinde , İkinci Cumhuriyet'in diğer mağlup savunucuları daha az kişisel, daha açıkça politik teselli biçimleri için *masalar tournantes'e baktılar* . Daha Mart 1853'te, gazeteci Allyre Bureau, bir Amerikan gazetesinde yeni fenomenin bir tanımına rastladı ve bunu birkaç meslektaşı için tercüme etti. Yazarlar Eugène Nus, Méray, Brunier ve Franchot, rue de Beaune'daki *Démocratie pacifique* ofislerinde kendi seanslarını düzenleyerek özel bir coşkuyla karşılık verdiler. Kısa süre sonra, masalarında oturup saatler geçiriyor ve gizemli iletişimler üretiyorlardı. Hugo'nunki gibi, rue de Beaune'daki masa, alfabenin okunması sırasında yere vurarak mesajlarını heceliyordu.

Yıllar sonra yazdığı bir anı kitabında Eugène Nus, bu yazarların ilgisinin gücünü siyasi duruma bağladı. 1851 darbesinden sonra, yeni hükümet Démocratie *pacifique'i bastırmıştı.* İkinci Cumhuriyet sırasında Ulusal Meclis'in önde gelen üyelerinden biri olan editörü Victor Considerant, Fourierci bir koloni kurmayı planladığı Teksas'a kaçmıştı. [103] Nus, bu olayların "bize epey boş zaman bıraktığını" kuru bir şekilde gözlemledi. İşsizlik, sağlıklı bir hayal kırıklığı dozuyla birlikte geldi. Yazarlar eski gazetelerinin ofislerinde "tembellikten, alışkanlıktan, her şeyden önce dostluktan, hayal kırıklıklarımızı ve öfkemizi yatıştırma doğal ihtiyacından" toplanmaya devam ettiler. Fransa'da mükemmel bir toplum yaratma umutları engellendiği için, dikkatlerini ne yazık ki Teksas'a çevirdiler, ancak "İmparatorluğun ilk tüyleri Tuileries'den Bois'de *[* de *Boulogne*] geçit törenine doğru yükselirken, quai Voltaire'deki pencerelerimizden Seine'e hüzünle bakmaktan" kendilerini alamadılar. Bu atmosferde, *masalar tournantes* hem hoş bir eğlence hem de yaklaşık bir yıl boyunca güçlü bir umut kaynağı sağladı. [104]

Başlangıçta gazeteciler masaların dönmesini sağlamakla yetinmişlerdi. Hareket, *Démocratie pacifique'in* uzun süredir desteklediği bir fikir olan Mesmerizmin gerçekliğini çarpıcı bir şekilde kanıtlıyor gibi görünüyordu. [105] Ancak Arthur de Bonnard adlı bir doktordan yeni bir tezahür türünden bahsettikten sonra deneyleri önemli ölçüde değişti. Bonnard'ın ailesi, genellikle Jopidiès adlı bir ruhun imzasını taşıyan mesajlar üretmek için masalarını kullanmaya başlamıştı. Bu bilgiden ilham alan gazeteciler kendi iletişimlerini üretmeye başladılar. İlk başta, bu mesajlar ölenlerin ruhlarından geliyor gibi görünüyordu. Deneyciler, Pisagor, Konfüçyüs, Aziz Paul ve Sokrates gibi çeşitli belirsiz ve seçkin

kişilerden ziyaretler aldılar, ancak bu tuhaf tezahürlere karşı şüpheci kaldılar. [106]

Nus, gazetecilerin hepsi ruhun ölümsüzlüğüne inanan kişiler olduğu için bu tezahürlerin gerçek olamayacak kadar iyi göründüğünü yazdı. Nus, ruhun ölümden sonraki kaderinin "hayatın en büyük gizemi, düşüncenin en derin uyarıcısı" olduğunu savundu. Bu, insanların çözmek için can attığı bir bilmeceydi; çözmenin imkansızlığı ise zekalarını başka türlü ulaşılamaz yüksekliklere çıkardı. Nus, tek bir sıradan görünen olgunun bu soruyu "acımasızca, neredeyse grotesk bir prosedürle" çözebileceğini öne sürmenin, felsefenin tüm önceki başarılarını alay konusu yapmak ve belki de daha da rahatsız edici bir şekilde, konu hakkında gelecekte herhangi bir spekülasyon yapmayı gereksiz kılmak olduğunu savundu. [107] Bu itiraza yanıt olarak deneycilerden biri, belki de masanın etrafındaki insanların beklediği şey olduğu için ruhlar adına konuştuğunu iddia ettiğini öne sürdü.

Bu yeni hipotezle silahlanan gazeteciler, ürettiği iletişimlerin kökeni hakkında masaya sorular sordular. Bu sefer, deneycilerin çok daha uygun bulduğu farklı bir açıklama sağladı. Nus bunu kelimesi kelimesine yeniden üretti:

> Bu fenomen, ruhlarınızın kendi aralarında ve yaşam ruhuyla ilişki kurmasından kaynaklanır. Tezahür insan güçlerinden ve evrensel güçten kaynaklanır. Ruhlarınızın oluşturduğu, yaşam ruhuyla ilişkili, ZAMANLA, maddi olmayan, duyularınıza ve hislerinize bağlı Varlık, yalnızca animik dayanışmanızın ifadesidir: ruhlarınız evrensel düzenle, yani güzel, gerçek, adil olanla uyumlu titreşimde olduğunda yarı insan, yarı ilahi bir mesaj.

Deneycilerin dayanışma duyguları, yaydıkları "sıvılarla" birleşince, ruhlarını kolektif bir varlığa dönüştüren "uyumlu bir titreşim" üretti ve bu da aşkın ve kişisel olmayan bir "evrensel zeka" ile temas kurma gücüne sahipti. Topluluğun metafizik bir "pil" olduğu vizyonu gazetecilere çok çekici geldi. [108]

Belki de en önemlisi, yeni teori, son siyasi olayların sarstığı Fourierci inançları için ampirik kanıt sağlıyor gibi görünüyordu. Bu yeni fenomenler, Fourier'in gerçek dayanışmanın insanların dikkate değer, dünyayı dönüştüren güçler geliştirmesine izin vereceği iddiasını kanıtlıyor gibi görünüyordu. Dolayısıyla, herhangi bir siyasi yenilgi, geçici bir aksilikten başka bir şey olmayacaktı; hareketli masanın bu kadar zorlayıcı bir şekilde elle tutulur hale getirdiği insan dayanışmasının ilahi gücü, sonunda kendi başına gelecek ve gerçekten uyumlu bir toplumun gerçekleşmesini engellemek için yapılan tüm bencil çabaların üstesinden gelecekti. Masa, devrimlerin yalnızca "yerleşik hükümeti devirmek" dışında bir şey yapmadıklarında "hiçbir faydası olmadığını" belirterek bu görüşü doğruladı. Masa, bu tür siyasi ayaklanmaların "kötü hırsları teşvik ettiğini" ve "aşırı dinginlikle körelmiş zeki ve cömert insanların zihinlerini aşırı heyecanlandırdığını" yazdı. [109] Sosyal dönüşüm gelecekti, ancak siyasi kurumların değiştirilmesiyle gerçekleştirilemezdi çünkü bu tür reformlar vatandaşların tutumlarını değiştirmek için hiçbir şey yapmadı. Yalnızca yaygın birleşme pratiğiyle beslenen oybirliğiyle ve içten dayanışma duyguları, gerçek toplumsal dönüşümün güçlerini serbest bırakabilirdi. Bu

nedenle, rue de Beaune'daki masalarının etrafında, bu Fourierist gazeteciler insanlığın parlak geleceği için sahneyi hazırlıyorlardı.

Grup bu yeni nedensellik teorisini benimsedikten sonra, gazetecilerin masalarla yaptıkları deneyler *giderek* edebi oyunlara dönüştü. Kolektif ruhlarının hem nüktedan hem de sanatsal açıdan yetenekli olduğu ortaya çıktı: Neredeyse doğru İngilizce ile iletişim kurabiliyor, herhangi bir terimi veya kavramı on iki kelimeyle tanımlayabiliyor ve hatta melodiler besteleyebiliyorlardı. Bu başarıların haberi Paris edebiyat çevrelerinde hızla yayıldı; *masalara (tournantes) olan ilgi arttıkça, eski Démocratie pacifique* ofislerindeki seanslar moda olaylar haline geldi. Gérard de Nerval orada bazı deneylere tanık oldu, aynı şekilde *La Presse'in* bilim köşe yazarı Victor Meunier de yeni fenomenin açık sözlü savunucusu olduğunu kanıtladı. Delphine de Gi- rardin, *salonunda* tamamen masanın dikte ettiği melodilerden oluşan özel bir konser verdi, bu melodilerin "bulanık" niteliği besteci Félicien David'i etkiledi. Gazetecilerin masanın etrafındaki davranışları neşeli bir şehirlilik atmosferi yarattı. Seansları sırasında, "saygısızca, biri piposunu, diğeri sigarasını, üçüncüsü purosunu" içer, kolektif ruhlarının şakalarına güler ve iletişimler koydukları kelime sınırına uymadığında onu azarlarlardı. [110]

Nus, yaklaşık bir yıl sonra masanın daha az sıklıkta hareket etmeye başladığını ve deneycilerin daha az hevesli hale geldiğini yazdı; bunun büyük ölçüde iletişimlerin tekrarlı olmasından kaynaklandığını. Masanın hareketleri de, kolektif iradeleri bir zamanlar canlı bir canlandırma kaynağı olanların azalan ilgisini yansıtıyordu. Masa daha önce "her harfin sonunda iyi vurgulanmış bir vuruşla" kelimeleri hecelerken, şimdi güçsüz bir *"pamuklu* ses" üretiyordu. Nus, sonunda "bazen mütevazı bir şekilde kendisini adlandırdığı gibi kutsal masa"nın tamamen hareket etmeyi bıraktığını ve gazete ofisinde bir tavla tahtasını destekleyerek önceki işlevine geri döndüğünü yazdı. Deneycilerden bazıları Considerant'ın Teksas'taki kolonisine katılmak için ayrıldı ve diğerleri başka yerlerde iş buldu. [111]

Hennequin ve Vizyoner Solun Gerilemesi

Nus'un anılarında bu noktada netlik olmasa da, gazetecilerin yeni olgulara karşı azalan coşkusu muhtemelen sadece can sıkıntısıyla değil, aynı zamanda deneylerinin öngörülemeyen bir sonucuyla da ilgiliydi: Politikacı ve gazeteci Victor Hennequin'in Fourierist davadan geniş çapta duyurulan kaçışı. Bu olay, 1848 olaylarında çok önemli bir rol oynayan ütopik solculuk akımına inananlar için ciddi bir aşağılanma oldu. Hennequin'in garip açıklamalarına yönelik yaygın gazetecilik tepkisi, vizyon sahibi Romantik Sosyalizmin İkinci Cumhuriyet'in çöküşünden sonra ne kadar itibarsızlaştığını gösterdi.

1853 baharında, rue de Beaune ruh çağırma seansları Hennequin'in dikkatini çekti. Tanınmış bir Meşruiyetçi avukatın oğlu olan Hennequin, Démocratie pacifique'e katkıda bulunmuş , Fourierci bir öğretim görevlisi ve feshedilen Ulusal Meclis'te Saône-et-Loire *bölümünün milletvekili olmuştu* . Darbe onun için bir felaketti. 2 Aralık 1851'de solun diğer birçok milletvekiliyle birlikte hapse atılmıştı. Serbest bırakıldıktan sonra, karısını ve kızını desteklemek için gazeteciliği bıraktı ve nefret ettiği avukatlık mesleğine geri döndü. [112] Hennequin bu durumdan duyduğu hayal

kırıklığını açıkça dile getirdi; doğası gereği "hırslıydı" ve milletvekilinin rozeti gibi maddi "saygınlık belirtilerini" severdi. [113]

Bu hayal kırıklıkları ve aşağılanmalar karşısında Hennequin, eski gazetesinin ofislerinde tanık olduğu fenomenlerle ilgili kendi deneylerini yapmaya başladı. O ve eşi Octavie, masaları hareket ettirerek başladılar; kısa süre sonra Hennequin'in ölen annesinden ve kardeşinden iletişimler aldılar. [114] Hennequin deneylerine devam ettikçe, öte dünyayla olan bağlantıları daha da yakınlaştı. Eski vekilin yazdığına göre, kısa süre sonra "masa bir sese dönüştü." [115] Hennequin'in iletişimleri artık harf harf dinlenmek yerine, kafasına takılı görünmez bir "aromal trompet" aracılığıyla doğrudan kendisine ulaşıyordu. [116] Hennequin, bu yeni iletişim yönteminin kendisine, Fourier'e göre Tanrı'nın insan toplumunun başına koyduğu aşkın zekâ olan *"âme de la terre"* (Dünya'nın ruhu) ile doğrudan temas kurmasını sağladığını yazdı.

Âme *de la terre,* Hennequin'e solun 1848'deki başarısızlığı için şaşırtıcı bir açıklama sağladı. Kuruluş, her şeyden önce, bu felaketin Charles Fourier'in kişisel eksikliklerinden kaynaklandığını iddia etti. Daha sonra *La Presse'de yayınlanan bir arkadaşına yazdığı mektupta* Hennequin, "girdabın yıldızlarının" insanlığın kendini geliştirme konusundaki yetersizliğinden uzun zamandır tiksindiğini ve Âme *de la terre'i* meseleyi kendi eline almaya ikna ettiğini yazdı. Ne yazık ki, görevi beceremedi. "Hâlâ genç" ve "bir romantizmle işten uzaklaşmış" olan Âme *de la terre* , Yaratıcı'nın kendisine verdiği "ilham tohumlarını" kullanmadan yüzyıllar geçmesine izin verdi. Sonunda, baskı altında kaldığında, ruhu "dürüst" olsa da aldığı ilahi mesajları tam olarak kavrayamayacak kadar "sınırlı" ve "önemsiz" olduğu ortaya çıkan Charles Fourier'e aceleyle "sezgi organları" taktı. Fourier, yazılarında bu nedenle çeşitli önemli noktaları yanlış yorumladı ve "ahlaksız veya gülünç" olan birkaç sonuca vardı. [117] Hennequin, 1848 devrimi başladığında bu hataların gerçekten ciddi hale geldiğini yazdı, çünkü Fourier'in sistemi gerçekten "ciddi" olan tek mevcut toplumsal örgütlenme teorisiydi. Kaçınılmaz olarak, bu çalkantı onun zaferine yol açacaktı. Fourier'in fikirlerinin uygulanmasının insanlık için "ölümcül" olacağını fark eden "yaratıcı", bu nedenle müdahale etmekten başka çaresi yoktu ve "demokratik hareketi aniden durdurdu." [118]

Hennequin, devrimin başarısızlığının insanlığı felaketten kurtardığını yazarken, aynı zamanda *âme de la terre'in* insan toplumunu mükemmelleştirme yönündeki beceriksiz ama samimi çabalarını da durdurduğunu belirtti. Hennequin'e göre, bu olaylar Dünya'yı ve sakinlerini büyük bir tehlikeye atmıştı. Yaratıcı, gezegeni yok etmeye, "tüm ruhların parçalarını" "uçuruma" göndermeye hazırdı ve âme *de la terre* bir erteleme talep etmeseydi bu acı verici ama gerekli görevi çoktan yerine getirmiş olurdu. *âme de la terre , insanlığı kurtarmak için, Fourier'in hatalarını düzeltirken sisteminin otantik ilahi ilhamdan kaynaklanan yönlerini koruyacak yeni bir toplumsal teori çalışmasına ilham vermeye karar vermişti. Bu çalışma ortaya çıktığında, çok daha başarılı ikinci bir toplumsal dönüşüm için ivme sağlayacaktı. Hennequin'e göre, table tournantes* modası , bu yaklaşan gelişmelerin habercisiydi. [119]

Âme *de la terre,* yeni vahiyleri almak üzere Hennequin'i seçti ve *Sauvons le generation humain* —“Hadi İnsanlığı Kurtaralım” başlıklı bir

kitap dikte etmeye başladı. Ağustos 1853'ün başlarında gerçekleşen bu ilk iletişimler sırasında, *Âme de la terre* , Hennequin'in yedi gün içinde yayıncı Adolphe Delahays'ın kendisini ziyaret edeceğini ve el yazması için ona 100.000 frank teklif edeceğini kehanet etti. Hennequin, öteki dünyadaki muhatabının ısrarı üzerine, bu habere bir dizi aceleci hareketle karşılık verdi. İlk olarak, şu anda hazırladığı mahkeme davasından istifa etmeye karar verdi. Projeyi, ilahi misyonunu da bildirdiği bir meslektaşına devretti ve böylece hukuk kariyerini aniden sona erdirdi. Hennequin daha sonra kız kardeşine, yakın zamanda ölen annesinin mirasına ilişkin iddiasından vazgeçtiğini bildiren bir mektup gönderdi. Son olarak, Démocratie pacifique'in haznedarına yazdı . Âme *de la terre,* Hennequin'e avansının büyük kısmını gazetenin önemli borçlarını kapatmak için kullanmasını talimat vermişti; mektubunda bu parayı Fourierist hareketin kendisini tamamen dağıtması koşuluyla teklif etti. [120]

Nus, Hennequin'in mektubunun "bizi gökten inen bir şimşek gibi çarptığını" yazdı. Gazetenin kadrosundaki herkes önce Hennequin'in tahmininin mantıksızlığına, sonra da en aktif işbirlikçilerinden birinin ani kaçışına şaşırmıştı. Hennequin'i en iyi tanıyan gazeteci Ferdinand Guillon, arkadaşının dairesine gitti ve ondan mektubu açıklamasını istedi. Hennequin ona el yazmasının bir kısmını okuyarak ve "Bunu benim yaptığımı mı düşünüyorsun?" diye sorarak cevap verdi. [121] Bu dönem boyunca Hennequin, kontrolü dışındaki güçlerin pasif aracı olarak rolünü vurguladı. Sık sık, âme *de la terre'in* ona yazdırdığı sözcüklerin kendi sempatisine ters düştüğünü belirtti. Son olaylar onun "zekasının" "yeniden şekillendirilmesine" neden olmuştu. İlahi olanın habercisi olarak yeni rolünde Hennequin, "artık bir zamanlar bizi memnun eden şeyleri yazmıyoruz; gördüğümüz şeyleri yazıyoruz" diye yazdı. [122]

Eski milletvekili, Delahays ve 100.000 frankı ortaya çıkmadıktan sonra bile bu pasif tutumunu sürdürdü. Hennequin, arkadaşı Mme de Curton'a bir mektup yazdı ve sonunda kitabının önsözünün bir parçası olarak yayınladı ve "tamamen yanıltıldığını" açıkladı. [123] Ancak bu aldatmaca, kendi ilahi misyonuna olan inancından vazgeçmesine yol açmadı. Bunun yerine, bunu inancının bir testi olarak görmeyi seçti ve âme *de la terre* ona bu kez III. Napolyon'a ve basına daha fazla mektup yazmasını söylediğinde hemen kabul etti.

Hennequin, İmparator'a yazdığı mektupta önceki görüşlerini reddetti ve yeni düzene desteğini açıkladı. İmparator'dan el yazmasını yayınlama yetkisini talep ettikten sonra şunları yazdı:

> Bu mektubun ikinci amacı, Tanrı'nın tüm siyasi inançlarımı altüst ettiğini duyurmaktır; kitabımın demokrasi için en önemli ilkelere saldırdığını; bu tür görüşlere karşı duyduğum güçlü hoşnutsuzluğa rağmen, genel olarak yerleşik iktidarın davasını desteklediğini; ve size şahsen ilahi bir misyonunuz olduğunu söylemem emredildiğini duyurmaktır. [124]

Hennequin bu mektubun kopyalarını çeşitli büyük gazetelere gönderdi ve gazeteciler arasında bir söylenti fırtınası yarattı. Kopyaları önce *Indépendance Belge'de* , sonra da o günün en çok okunan gazetelerinden biri olan *La Presse'de yayınlandı.* [125] Hennequin, önümüzdeki aylarda Presse'de birkaç mektup daha yayınlayacak *, âme de la terre* için bir araç olarak rolünü daha ayrıntılı açıklayacak ve yazdığı el yazmasının hayati önemini ayrıntılı olarak açıklayacaktı. [126]

Hennequin'in yerleşik rejime verdiği desteğin çok açık bir şekilde ilan edilmesine rağmen, *Directeur de la librairie* (kitap sansüründen sorumlu hükümet yetkilisi) başlangıçta ona yayınlama yetkisi vermedi. Ancak izin verildikten sonra Hennequin, *La Presse'e yazdığı mektupların ünlü* bir davaya dönüştürdüğü el yazmasını yerleştirmekte hiç zorluk çekmedi . Kasım 1853'te, bir gazetecinin ekşi bir şekilde gözlemlediği gibi, "dengesizlerin öfke patlamalarını" basması için her zaman güvenilebilecek olan Edouard Dentu, *Sauvons le generation humain'i (insan türü) çıkardı.* [127] *Bir yıldan kısa bir süre sonra, Dentu, Hennequin'in ikinci, çok daha anlaşılması güç cildi La Religion'ı* basarken , yazarın ailesi onu akıl hastanesine yatırdı. Kısa bir süre sonra öldü. [128]

Sauvons le generation humain , birçok yorumcunun da belirttiği gibi, Fourier doktrininin bazı önemli değişikliklerle birlikte yalın ve tutarlı bir özetiydi. [129] Hennequin'in temel eleştirisi, Fourier'in "tutkular" kavramı ve bunların insan davranışındaki rolüyle ilgiliydi. Fourier'e göre, Hennequin, insanların tutkularına direnemeyeceklerini ve bu nedenle mükemmel bir sosyal örgütlenme modelinin tüm insanların kendilerini özgürce tatmin etmelerine izin verecek bir model olduğunu ileri sürdü. [130] Fourier, toplumun şu anki yapısıyla var olan kötülüklerin hepsinin, aksi takdirde yapıcı arzular ve dürtüler olacak şeyleri engelleme veya saptırma eğiliminden kaynaklandığını savundu. Hennequin, insan davranışına ilişkin bu vizyonun bazı açılardan geçerli olsa da, yine de temelde yanlış yönlendirilmiş olduğunu savundu. En önemlisi, Fourier'in tüm tutkuların doğruluğuna olan radikal güveni onu, özellikle seks ve aşk konularında, şüpheli bir ahlaki bölgeye sürükledi: 1808 tarihli *Théorie des quatre mouvements'ında,* tek eşliliği kınamıştı ve takipçilerinin yakın çevresi tarafından bilinen bir el yazmasında, erkek eşcinselliği, lezbiyenlik ve ensest gibi uygulamalara karşı hoşgörü ifade etmişti. [131] Hennequin, tek eşli çifti ideal bir toplumun temel birimi yaparak, Fourier'in sisteminin ahlaki zayıflığı olarak algıladığı şeyi gidermeye çalıştı.

Hennequin, Fourier'e yönelik eleştirisinin yanı sıra 1848 olaylarının sert bir analizini de ekledi. Devrimin, Şubat ayında iktidara gelen geçici hükümetin Fransız vatandaşlarına kendi liderlerini seçme sorumluluğunu aptalca emanet ederek israf ettiği, toplumsal dönüşüm için Tanrı'nın verdiği bir fırsat olduğuna inanıyordu. Hennequin, bir demokrasinin düzgün bir şekilde işleyebilmesi için seçmenlerin "doğanın rehberleri olarak yarattığı kişileri tanımak ve yüceltmek için yeterli anlayış ve erdeme" sahip olması gerektiğini ileri sürdü. İkinci Cumhuriyet'in pek çok seçiminin muhafazakar sonuçları, Haziran Günleri'nin "cehennem dehşeti" ile birleşince, Fransız vatandaşlarının büyük çoğunluğunun bu gerekli entelektüel ve ahlaki incelikten yoksun olduğunu kanıtladı ve Yaratıcı'yı daha önce başlattığı devrimi engellemeye teşvik etti. Hennequin, vatandaşlarının eksiklikleri göz önüne alındığında, Fransa'nın gerçek toplumsal ilerlemeyi ancak otoriter bir hükümet altında sağlayabileceğini savundu. Napolyon III'ün diktatörlük sistemi, periyodik olarak plebisitlerle desteklenerek, Fransa'nın toplumsal ilerleme yolunda ilerlemeye devam etme umudunu sağlayacak tek düzenlemeydi. Bu, İmparator'un "ilahi misyonu"ydu: Fransa'nın kontrolünü ele geçirmek ve vatandaşlarının kendi istekleriyle uygulamaya koyamayacak kadar aptal ve egoist oldukları toplumsal reformları kabul etmeye zorlamak için gönderilmişti. [132]

Hennequin'in kamuoyuna yansıyan kaçışı, Fourierci davaya sadık kalanlar için aşağılayıcı oldu. Ilımlı yorumcular, Hennequin'in Fourier'e yönelik eleştirisini, onun öte dünyadan ilham aldığı iddialarıyla alay ederken övme eğilimindeydiler; bu yaklaşımın örtük sonucu, sadık Fouriercilerin eksantrik eleştirmenlerinden bile gerçeklikle daha kopuk görünmeleriydi. Örneğin, Sorbonne'da felsefe profesörü olan Adolphe Garnier, Hennequin'in tuhaf ruh halinin, ütopik "coşkusu" ile durumunun pratik gerçekleri arasındaki uyumsuzluktan kaynaklandığını savunduğu bir broşür yayınladı. Garnier, bu çatışmanın yüksek bir öz saygıyla birleşmesinin, Hennequin'in yeni, Fourier karşıtı fikirlerinin kaynağını yanlış yorumlamasına yol açtığını ileri sürdü:

> M. Hennequin, benimkinden farklı bir zihnin benimle konuştuğunun kanıtının, bana daha önce formüle ettiklerimin tamamen zıttı olan fikirler vermesi olduğunu söylüyor. Ancak, biz de buna yanıt verirdik, artık eskisi gibi aynı ortamda yaşamıyorsunuz; artık inanç kardeşleriniz tarafından çevrelenmiyorsunuz; sağduyu, esprit *de système'e üstün geldi.* Evlisiniz, bir çocuğunuz var: artık Üstadın vaaz ettiği fuhuşları yapamazsınız; içeriden şikayet eden kendi zihninizdir, başkası değil.

Hennequin'in vizyoner geçmişinden kalan bir coşku, onu gençlik yanılsamalarından kurtulmanın doğal sürecini öte dünyadan gelen doğrudan bir vahiy sanmasına yol açmıştı. Garnier, bu hayal kırıklığının kaçınılmaz olduğuna inanıyordu; Fourier'in doktrininin tehlikesi ve tuhaflığı, Hennequin'inki kadar ateşli mizaçlarda beslediği görünen safdillik ve "harika"ya karşı duyarlılıktan kaynaklanıyordu. [133]

Fourier ve takipçilerinin özlemlerine karşı çok daha hayırsever bir bakış açısına sahip olan Nus, Hennequin'in fikir değişikliğini oldukça farklı bir şekilde açıkladı. Nus, *masalarla yapılan deneylerin* Hennequin'i çileden çıkardığını, çünkü bunları tek başına üstlendiğini savundu. Nus, Fourierci olduğu günlerde bile Hennequin'in "yalnız bir insan olduğunu" yazdı; "nadiren ya da daha iyisi, iyi coşkularımıza, ciddi ya da çılgın konuşmalarımıza hiç katılmadı." Nus'a göre, sosyal etkileşimden kaçınma eğilimi Hennequin'in çöküşü olacaktı. Masanın kendisi gazetecileri evrensel zekayla yalnız diyaloğun tehlikeleri konusunda uyarmıştı. Democratie pacifique'teki deneycilerin *aldığı iletişimlere göre* , masa yalnızca karşılıklı sevgi ve dayanışma duygularıyla kaynaşmış bir grup ruhun gücü altında olduğunda iyilik için bir güçtü. Bir birey bir grubun desteği olmadan bir masayı etkinleştirdiğinde, kendi bencil yanılsamalarına serbestlik tanımış ve onlara yenik düşerse delirme riskini göze almış oluyordu. Nus, Hennequin'in bu fenomenin kurbanı olduğunu ileri sürdü; ürettiği gizemli tezahürler, kendi düşüncelerini aşkın bir zekanın yayılımları sanmasına yol açmıştı. Nus'un değerlendirmesine göre, Hennequin'in deliliği Fourier'in dayanışmanın gücü fikrini doğruluyor gibiydi; bu nedenle davaya ölümcül bir darbe değil, kuralı kanıtlayan bir istisnaydı. [134]

Devrimden Vahiye

Hugo, *Démocratie pacifique* çevresi ve Hennequin, güvence ve ilham için yeni olgulara bakan hayal kırıklığına uğramış tek sosyal reform savunucuları değildi. Gerçekten de, *tables parlantes,* coşkulu bir sol eğilimli metafizik ve politik spekülasyon çeşitliliğine ilham verdi. Konuyla ilgili metinler yayınlayanlar için, öte dünyadan gelen iletişimler, politik devrimin başarısız olduğu yerde başarılı olacak alternatif bir sosyal

dönüşüm yolu vaat ediyor gibiydi. Örneğin, broşür yazarı Paul Louisy, " *tables tournantes olgusunun* bilimsel ve sosyal yenilenmenin bir öncüsü" olduğunu ilan etti. [135] Louisy, tartışmasız gerçek, tamamen rasyonel yeni bir vahiy için kanal görevi görerek, *tables'ın* 1848 devrimcilerinin başaramadığını başaracağını savundu. *Quarante-huitard'lar* (kırk sekizliler veya 1848 solcuları), yukarıdan yeni bir düzen empoze ederek toplumu değiştirmeye çalışmışlardı; Tablolar , bireysel ahlaki dönüşümleri kışkırtarak, her yeni aydınlanmış Fransız tebaasının bağımsız olarak adalet ve dayanışmaya dayalı bir toplum arzusuna kapılmasıyla, reformların organik olarak gerçekleşmesine neden olacaktı .

Yazar Louis Goupy de organik dönüşüm vizyonunu paylaşmış, ancak tahminlerini daha spesifik hale getirmiştir. *Parlantes tablolarının* deneysel metafizik otoritenin bir kaynağı olarak zaferinin, "doğa fenomenleriyle" açıklanabilecek bir din yaratacağını savunmuştur. Bu yenilik, Fransız tebaasını daha önce tartışmasız gerekli ve doğru olarak kabul ettikleri, "monarşik ilkeden" altın ve gümüşün para biriminin temeli olarak kullanılmasına kadar uzanan bir dizi mantıksız fikri sorgulamaya yönlendirecektir. [136] Sansür kuralları Goupy'nin toplumsal adaletin geniş sorularını tartışmasını yasaklasa da, yine de bu özeleştiri sürecinin toplumun dramatik ve faydalı bir şekilde yeniden yapılandırılmasının zorunlu olarak bir sonucu olacağını güçlü bir şekilde ima etmiştir.

İkinci İmparatorluk vizyonerleri için *tablolar* yeni bir umut kaynağı sağladı: Reform güçlerinin en büyük siyasi yenilgiyi bile aşabilecek kadar güçlü bir kozmik yaptırımdan yararlandığının bir işareti. Ancak aynı zamanda, argümanları vizyoner solculuğu giderek daha marjinal gösterme eğilimindeydi. İnsanlar tarafından geliştirilen siyasi teorilerin uzun ve görkemli bir tarihi vardı; öte yandan, canlandırılmış tablolarla ortaya çıkarılan siyasi teoriler birçok gözlemciye şüpheli bir kökene sahipmiş gibi geldi. Louisy ve Goupy için, izleyici artık sadece rasyonel Fransız okuyucular değildi; hepsi *parlantes tablolarından gelen vahiylere inanmaya istekli rasyonel Fransız okuyucuları* .

Louisy ve Goupy'ninki gibi iyimser açıklamalar, yeni fenomenlerin gerçekliğini kabul etmeye tamamen hazır bir grup olan Mesmeristler arasında en hazır dinleyici kitlesini buldu. Ancak Mesmeristler, bu fenomenleri, tabloların *aynı* anda hem teyit ettiği hem de zayıflattığı görünen, kendilerine ait halihazırda oldukça gelişmiş bir teori ve uygulama setine bağladılar. 2. Bölüm, Fransız Mesmeristlerin bu garip fenomenlere yaklaşımlarının çelişkili yollarını ve aralarındaki anlaşmazlığın önemli sonuçlarını araştırıyor; bu da olgusallık krizini çözmek için dramatik bir yeni girişimin sahnesini hazırlıyor: Modern Spiritüalizmin belirgin bir Fransız versiyonu.

Bölüm iki
Hipnoz ve Spiritüalizmin Meydan Okuması, 1853-1859

<z

1859 yazında düzenlenen k_^C-^-ta seansında, seçkin bir Fransız Mesmeristler komitesi, ruh fenomenlerinin gerçekliği hakkında kesin bir sonuca ulaşmaya çalıştı. Bu sekiz doktor, gazeteci ve idealist *burjuva,* kendilerini bu tür tezahürlerin ortaya koymaya devam ettiği rahatsız edici metafizik ve psikolojik soruları cevaplamak için eşsiz

bir şekilde nitelikli görüyordu. Société philanthropico-magnétique de Paris'in özel bir toplantısında aylar önce seçilen komite üyeleri, hayatlarını -ya da en azından boş zamanlarının önemli bir kısmını- *hayvan manyetisi alanına adamışlardı. Hepsi kendilerini insan zihninin deneysel çalışmasında, yaydığı elle tutulamayan güçlerde ve bu güçlerin uyandırdığı eşsiz bilinç hallerinde uzman olarak görüyorlardı. Académie des sciences, tournantes* ve *parlantes* tablolarını kabul etmeyi reddederken , bunların *amour du merveilleux ve istemsiz kas titremelerinin* halüsinasyon ürünü olduğunu ilan ederken , bu Mesmeristler yeni fenomenleri ciddiye aldılar.

Commission *d'enquête* (soruşturma komisyonu), Fransa'nın en yetenekli medyumu olarak ün kazanmış olan Honorine Huet'in evinde toplandı. Bu toplantıyı gerçekleştirmek kolay olmamıştı. Fransa'nın önde gelen Mesmeristleri, Huet'i kendilerinin yapmak istedikleri deneylere tabi tutmaya ikna etmek için aylar harcamışlardı. Komite üyelerinin çoğunun, seanslarda gerçekleştiği söylenen daha gösterişli tezahürlere şüpheyle baktığının gayet farkındaydı: Birçoğu, Amerika'dan Fransa'ya ulaşan son derece renkli gazete haberlerine inanmadıklarını ifade eden makaleler yazmıştı. Bu *magnetizörler* (Fransız Mesmeristlerin kendilerine verdiği ad) zihnin bir dizi gizemli güce sahip olduğu fikrine açık olsalar da, ölen kişinin yaşayanların dünyasında maddi harikalar yaratabileceğine inanmaya istekli değillerdi. Huet'in harikalar repertuvarı, Atlantik'in diğer yakasındaki en ünlü medyumlarınkinden daha mütevazıydı, ama yine de yeterince etkileyiciydi ve o da şüphecilerin varlığının etkili bir ruh çağırma seansına engel olduğu yönündeki Amerikalı inancını paylaşıyordu.

Even so, hands flat on the table, feet resting daintily on a small stool, she began in the usual way, with a look of intense concentration. Soon, the men seated around her heard tapping noises, which appeared to come from under the table. In sequence, each person in attendance beat a different rhythm. The spectral raps responded in kind, seeming to move about, first occurring near the medium, then at the table’s center, then close to its edges. Huet’s friend and publicist, the pharmacist P. F. Mathieu, placed a large piece of cardboard, marked with the letters of the alphabet, on the table. He produced a wooden pointer, which he moved slowly across the alphabet; the raps spelled out messages by indicating the appropriate letters. The first message was not encouraging: “science pas ce soir” (no knowledge—or science—this evening).[137]

Despite this warning, the committee members insisted on trying a new experiment, which they believed would conclusively determine whether these noises were the work of an autonomous otherworldly intelligence. One of the committee members took the cardboard and held it vertically on his lap, so Huet could not see the alphabet. He then moved the pointer at random across the letters, and asked the invisible force producing the raps to spell out a message. A series of noises followed, though more slowly, and without their former confident snap. When the taps stopped, the committee member read out the letters they had indicated, which “did not form any word it would even be possible to pronounce.” Huet produced further raps, but this did little to redeem her previous failure. At a meeting after the séance, the Mesmerists drafted their formal report, which ended with a declaration that “the phenomena the committee

witnessed were not conclusive." Six members voted in favor of the committee's decision to publish the report, and two voted against. A bitter polemic raged for months afterward.[138]

Bu başarısız seans ve onu izleyen polemik, Fransız heterodoksisinin tarihinde, zihnin gizemli güçleri hakkında eski bir düşünce tarzının savunucularının, daha yeni bir yaklaşımın ortaya çıkışına karşı koymak için son ciddi girişimlerini yaptıkları belirleyici bir anı işaret etti. Amerikan spiritüalizminin fenomenleri, *magnetisme animal öğrencilerine çetrefilli bir meydan okuma sunarak bu geçişi hızlandırdı.* Bir yandan, spiritüalist tezahürler, Mesmeristlerin değer verdiği ve disiplinlerinin on sekizinci yüzyılın sonlarındaki altın çağından beri kanıtlamak için gayretle mücadele ettiği zihnin beden dışında hareket etme gücü hakkındaki teorileri doğruluyor gibi görünüyordu. Öte yandan, spiritüalistlerin bu fenomenleri diğer dünya varlıklarının müdahalesine atfetme eğilimi, 1840'larda Mesmerist çevrelerde giderek daha belirgin hale gelen temel bir görüş ayrılığını daha da kötüleştirdi. Bazı *manyetizörler,* trans halindeki belirli insanların ötesini keşfedebileceği ve sakinleriyle iletişim kurabileceği fikrine alışkın olduklarından, bedensiz ruhların bu yeni tezahürlere neden olduğu fikrini kolayca benimsediler. Diğerleri, ruhların varlığını varsayma isteğini, Mesmerizmin birincil misyonundan bilimsel olmayan bir sapma olarak gördüler; bu misyon, benzersiz derecede etkili, ucuz bir tıbbi terapi biçimi olarak hizmet etmekti.

Bu düşünce okulları arasındaki gerilimin kökleri Mesmerizm'in geçmişinde derindi, ancak özellikle tournantes masalarının ortaya çıkışından sonraki yıllarda yoğunlukla ortaya çıktı . Başlangıçta, 1853'te kamuoyunun dikkatini çeken fenomenler birçok *manyetizöre* bir tür haklı çıkarma biçimi olarak çarptı: kendiliğinden dönen masalar ve şapkalar, iradenin yarı-elektrikli bir "evrensel sıvı" yaydığı teorisini doğruluyor gibiydi. Ancak basit dönüş, öteden gelen telgraflı mesajlara yerini bıraktıkça, kendilerini öncelikle şifacı olarak gören birçok uygulayıcı - terapötik Mesmeristler- şüpheci olmaya başladı. [139] Ruh iletişimleri, onların gözünde Mesmerizm'in tıbbi ve bilimsel meşruiyet iddiasının önemli bir yönü olan nesnellik duruşunu tehlikeye atıyor gibiydi. Bu terapötik Mesmeristlerin şüpheciliği, 1857'de ziyaret eden Amerikalı medyum Daniel Dunglas Home'un Fransız basınında yeni bir fenomen dizisi tanıtarak sansasyon yaratmasıyla arttı. Masa devrilme ve otomatik yazı, yerini aydınlık ruh ellerine, levitasyonlara, kendiliğinden çalan enstrümanlara, ölmüş sevdikleriyle ilgili ürkütücü vahiylere ve sanki hiçbir yerden çıkmış gibi yazılı mesajlara bırakmıştı. Spiritüalist Mesmeristler, bu şaşırtıcı tezahürleri insanlık tarihinde yeni bir dönemin işaretleri olarak benimsediler; bu dönemde insanlık, bilimsel ilerlemenin dini yaşamda yarattığı gerçeklik krizini nihayet çözecekti. Terapötik Mesmeristler ise, uygulayıcıları, kendi görüşlerine göre batıl inançlı fanatizmden başka bir şey olmayan metafizik özlemlere bu kadar kolay teslim olurlarsa, disiplinlerinin bilimsel topluluk tarafından asla kabul edilmeyeceğini savundular.

Şüpheciler bu tartışmayı kaybetti. Terapötik Mesmerizm 1859'dan sonra unutuldu ve yirminci yüzyılın başlarına kadar yeniden canlanmadı. Öte yandan Spiritüalist Mesmerizm, Fransız dini yaşamının kalıcı bir parçası olacak yeni bir hareket olan Spiritizm'in temelini oluşturdu. Göreceğimiz

gibi, Amerikan spiritüalizmi, *masalar tournantes,* Amerikan gazetelerinden makaleler ve Home'un ziyaretini çevreleyen tanıtım biçiminde, Mesmerist teori ve pratiğini yeniden şekillendirdi. Bu dönüşüm, hem yeni bir sosyal tipin -ruh medyumu- hem de yeni bir tür dini deneyimin ortaya çıkması için zemin hazırladı.

Bilimden Batıl İnanca

Mesmerizm, Viyana'da eğitim görmüş bir Alman doktor olan Franz Anton Mesmer'in, hastalıkları tedavi etmek için yeni bir teknikle Paris'e gelmesiyle 1778'de başladı ve bu tekniğe *magnetisme animal adını verdi.* Mesmer, bu terapinin etkinliğini, kabaca elektriğe benzeyen ve "evrensel sıvı" adını verdiği görünmez bir kuvvete borçlu olduğunu iddia etti. Sağlıklı insanlarda bu sıvı serbestçe dolaşıyordu; hasta insanlarda ise engellerle karşılaşıyordu. Eğitimli *magnetizörler,* sıvıyı manipüle edip yoğunlaştırarak bu engelleri ortadan kaldırabiliyordu. Bunu yapmak için kullandıkları teknikler arasında masaj, "manyetik geçişler" adı verilen özel hareketler ve hastaların iplerle bağlandığı, içinde demir çubuklar bulunan su dolu bir küvet olan baquet *adı verilen bir cihazın kullanımı gibi çeşitli yöntemler vardı. Magnetizör* sıvının serbest dolaşımını başarıyla geri kazandırdığında, hasta Mesmer'in "kriz" adını verdiği, genellikle trans hali ve konvülsiyonlar içeren bir deneyim yaşardı. Mesmer'in teorileri ve tedavileri, Fransız Devrimi'nden önceki on yıllarda amatör bilim insanları ve bilgili kişiler arasında coşku yarattı. Hükümet tarafından atanan bir komisyonun Mesmer'in akışkanının gerçekliğini reddeden bir rapor yayınladığı 1784'ten sonra bile, Fransızların bu yeni fikirlere olan ilgisi güçlü kaldı, ancak Devrim, Mesmer'in çoğunlukla aristokrat takipçilerini dağıtarak bu durumu değiştirdi. 1789'dan sonra Mesmer, Fransa ile kendi bağlarını kopardı ve 1815'te Almanya'da öldü. [140]

Birinci İmparatorluk ve Restorasyon döneminde Fransız Mesmerizmi geri döndü, ancak farklı bir biçimde. Bu değişim büyük ölçüde bir taşra aristokratı olan Armand Marie Jacques de Chastenet, marquis de Puységur'un etkisinden kaynaklandı. *Hayvansal manyetizma deneylerine* 1780'lerde başladı. Diğer soyluların aksine, Devrim sırasında ülkede kalmakla kalmadı, aynı zamanda mülkünün kamulaştırılmasını önlerken en çalkantılı yıllarını atlatmayı da başardı. 1791'de topçu generali olarak görev yaptığı dönem, markiyi İmparatorlukla yeterince iyi bir konuma getirdi ve ona Soissons belediye başkanlığı görevi kazandırdı; 1807'de Mesmerizm fikirlerini yaymaya kendini adamak için bu görevi bıraktı. Bol kiralarının finansal desteğiyle, hızla canlanan hareketin en etkili figürü olarak ortaya çıktı ve 1815'teki ölümüne kadar bu pozisyonu korudu. Puységur, Mesmer'in evrensel sıvısının çalışmasına, yaratıcısınınkinden belirgin şekilde farklı bir şekilde yaklaştı. Puységur, dramatik "krizlere" odaklanmak yerine, dikkatini sıvının etkisi altındaki öznelerin sıklıkla girdiği daha sakin -ancak daha az dikkat çekici olmayan- bir trans türü olan "uyurgezerlik" çalışmasına yöneltti. [141]

Birçok bilim insanı, Puységur'un ilki 1786'da ortaya çıkan "manyetik uyku" çalışmalarını, daha sonra hipnoz olarak adlandırılacak olan şeyin temel öncüleri olarak sunar. [142] Elbette, incelediği trans hali, daha sonra bazı psikiyatrik terapi biçimlerinde ortaya çıkarılacak olanlara benziyordu, ancak aynı zamanda önemli açılardan farklıydı. Puységur'un ve onun örneğini temel alan çok sayıda *mıknatısçının çalışmalarında ortaya çıktığı*

şekliyle uyurgezerlik , kendisini çeşitli tuhaf yollarla ifade eden karmaşık ve çok biçimli bir fenomendi; yalnızca psikolojik olarak değil, aynı zamanda fiziksel olarak da. Bertrand Méheust'un gözlemlediği gibi, Mesmerik uyurgezerlik hali genellikle algısal ve bilişsel yeteneklerin dramatik bir şekilde azalmasını veya artmasını gerektiriyordu. Bazı büyülenmiş denekler farklı derecelerde anestezi deneyimlediler; diğerleri duyularının ve entelektüel güçlerinin arttığını buldular. Mesmeristlere göre, duyuların bu keskinleşmesi bazen "berraklık" seviyesine kadar yükselebiliyordu, öyle ki insanüstü gibi görünüyordu. Birçok berrak uyurgezer normal uyanıklık halinde olduklarından çok daha açık sözlü ve zeki hale geldi. Birkaçı "otoskopi" yapabiliyordu, kendi hastalıklarını doğrudan vücutlarına bakarak teşhis edebiliyorlardı. Mesmeristler ayrıca mühürlü zarfların içindeki mektupları okuyabilen, uzak odalardaki kilitli çekmecelerin içeriğini belirleyebilen ve hatta başka bir kişinin düşüncelerini tahmin edebilen olağanüstü uyurgezerlerin hikayelerini sundular. [143]

Mesmerizm öğrencileri arasında, bu belirgin değişmiş algı durumu neredeyse her zaman belirli bir tür ilişki bağlamında ortaya çıkmıştır. Manyetizmacı *,* akışkanın manipülatörü, nesnel gözlemci, soru soran ve cevapları belgeleyen kişi olarak hizmet ederken, uyurgezer *manyetizmanın hareket* ettiği araç haline gelmiştir . Bu ilişki genellikle toplumsal eşitsizliği içeriyordu; aslında, Alison Winter'ın iddia ettiği gibi, genellikle bu tür eşitsizliğin yarattığı gerginliklerden kaynaklanıyor gibi görünüyordu. [144] *Uyurgezerler* sıklıkla kadınlardı veya daha düşük sınıf statüsüne sahip ve manyetizmacılarından daha az eğitimli erkeklerdi *.* Mesmerist literatür, uyurgezerleri doğaları gereği utangaç, narin ve kendini gizleyen kişiler olarak sunmuştur. *Manyetizmacılar* ise genellikle erkekti ve sıklıkla eğitimli *burjuva* veya aristokratlardı; daha mütevazı kökenlere sahip olanlar ise kendine güvenen otodidaktlar olma eğilimindeydi. Önemli *manyetizmacıların* tanımları, fiziksel canlılıklarını vurguluyordu -genellikle kontrol edebildikleri büyük miktardaki sıvının bir yansıması olarak görülürdü- iddialılıklarını, muazzam irade güçlerini ve genel olarak emin ustalık havalarını. Trans halindeyken, *manyetizmacı* ile *uyurgezer arasındaki eşitsizlik* ortadan kalkıyor hatta tersine dönüyordu: Seçkin Mesmerist, mütevazı *uyurgezerin* günlük dünyevi sınırlarını aşmasına ve insanüstü bir berraklık durumuna ulaşmasına izin veren kanal haline geldi. Puységur'un erken deneyleri bu ilişki için etkili bir şablon sağladı. İlk uyurgezeri, Victor Race adında yirmi üç yaşında bir köylüydü. Race, normal halinde yerel ağızla konuşan utangaç, cahil bir çiftçiydi. Bir kez hipnotize edildiğinde, yalnızca artan zihin güçleri değil, aynı zamanda yeni bir sosyal kişilik de ortaya koydu: Puységur'un düşüncelerini doğrudan okuyabiliyor gibiydi; Bunu yaptığında, kırsal ağzını terk edip daha eğitimli bir adamın standart Fransızcasıyla konuştu. [145]

Restorasyon döneminde, *hayvan manyetizmasına olan ilginin yeniden canlanması* hızlandı. Birkaç Mesmerist dergi ortaya çıktı ve uyurgezerlik fenomeni Fransız hastanelerinde giderek daha sık incelenen bir konu haline geldi. 1820'lerin ortalarında Mesmerizm, Académie de médecine'in dikkatini çekmişti. Üyelerinden ikisi, Etienne Georget ve Baron Rostan, uyurgezerlerin ürettiği fenomenlerin gerçekliği ve önemi konusunda güçlü bir şekilde tartışmaya başladılar ve 1825'te Académie konuyu incelemek

üzere birkaç komisyondan ilkini atadı. [146] *Bununla birlikte, Georget ve Rostan'ın meslektaşlarının çoğu, manyetizörlerin uyurgezerlerine atfettiği* dikkate değer becerilere şüpheyle yaklaşıyordu ; bir laboratuvar bağlamında en muhteşem berraklık biçimlerini güvenilir bir şekilde üretmenin zorluğu, Mesmerist davayı daha da zayıflattı. 1842'de, bir dizi başarısız deneyden sonra ve üyelerinin azınlığının yüksek sesli itirazlarına rağmen, Académie de médecine, berrak uyurgezerlik üzerine tüm ileri deneysel çalışmalardan vazgeçme kararı aldı. [147]

Bu Akademik red, on dokuzuncu yüzyıl boyunca Mesmerist çevrelerde mevcut olan muhalif bir eğilimi güçlendirmeye yardımcı oldu. 1830'larda başlayarak, ancak sonraki on yılda önemli ölçüde daha büyük bir ölçüde, Mesmerizm *la vie de bohème'in bir yönü haline geldi.* Doktorlar ve aristokratlar deneylerini sürdürmeye devam ettiler, ancak saflarının giderek gazeteciler, Romantik Sosyalistler, edebi yazarlar ve vizyon sahibi işçi sınıfı otodidaktlarıyla dolduğunu gördüler. Romantik Sosyalist Saint-Simon'un takipçisi olan Charles Fauvety, Fourierci Victor Considerant'ın yaptığı gibi Mesmerizm'i inceledi; daha önce gördüğümüz gibi, Démocratie *pacifique, magnétiseursè* tarafından üretilen alışılmadık fenomenlerin raporlarını sık sık bastı [148]. Honoré de Balzac, Théophile Gautier ve Alexandre Dumas gibi yazarlar, eserlerinde Mesmerizm'i dramatik bir araç olarak kullandılar ve Mesmerist toplantılarına katıldılar. [149] Bu yeni kitledeki birçok kişi için Mesmerizm, daha geniş bir Romantik aşkınlık arayışında doğal bir adım gibi görünüyordu. Zihni bedensel kısıtlamalardan kurtulmuş, saf özlerin eterik dünyasında aydınlanmayı arama özgürlüğüne kavuşmuş berrak uyurgezer, merkezi bir Romantik ideale güçlü bir şekilde somut bir biçim verdi. Vahşi gözlü, kelimenin tam anlamıyla manyetik ve sonsuz derecede canlı olan mıknatısçı da *aynısını* yaptı.

Mesmerizmin en önemli kitlesi daha edebi hale geldikçe, hareket içinde ideolojik bir değişim meydana geldi. 1840'ların sonlarında, yeni bir spiritüalist Mesmerist okulu ortaya çıkmaya başladı. Bu düşünürler konumlarını tamamen sıfırdan inşa etmediler, bunun yerine mistik Masonlar Louis-Claude de Saint-Martin ve Martinès de Pasqually gibi figürleri içeren on sekizinci yüzyıl sonu *Lyonnais okulunun emsaline dayandırdılar.* [150] Bu spiritüalist akımın savunucularına göre, Mesmerizm yalnızca bir terapi olarak değil, aynı zamanda öte dünyadan doğrudan vahiyler almanın bir yolu olarak da hizmet edebilirdi. Bu düşünürler, berrak durumda uyurgezerlerin ruhlarının bedenlerinden ayrıldığını, hem ruhları, azizleri ve melekleri görme hem de onlarla konuşma yeteneği kazandığını savundular.

1840'larda bu yaklaşımın önde gelen iki temsilcisi, doğuştan değilse bile söylentiye göre aristokrat bir *edebiyat insanı olan Henri Delaage* ve bir zamanlar dolap yapımcısı ve yaka kesicisi olan Louis-Alphonse Cahagnet'ti. [151] Delaage ve Cahagnet, uyurgezerlerin ruh dünyasıyla iletişim kurabilecekleri temel varsayımını paylaşırken, bu inançtan çıkardıkları sonuçlar, sosyal konumları kadar önemli ölçüde farklıydı. Delaage, özenle işlenmiş nesri, resmi eğitiminin ölçüsünü kanıtlayan ateşli bir Katolikti. Mesmerizmin ve uyurgezerlerin coşkusunun Kilise öğretilerini doğruladığını savundu. [152] Öte yandan Cahagnet, köklü bir özgür düşünür ve tutkulu bir otodidakttı. Başlıca ilham kaynağı olarak Swedenborg'u

gösterdi, ancak uyurgezerler ona yeni bilgiler sağladığında ustanın metninden kolayca ayrıldı. [153] Ancak her ikisi de uyurgezerliğin olasılıkları hakkında yeni bir anlayış oluşturan üretken yazarlardı ve aynı zamanda metafizik spekülasyonlardan kaçınarak terapötik uygulamayı tercih eden Mesmeristleri rahatsız ettiler.

Delaage ve Cahagnet de uyurgezerin rolünün toplumsal anlamında daha fazla gelişmeye katkıda bulundular. Spiritüalist Mesmerizmlerinde, *magnétiseur* ile *somnambule arasındaki ilişki* hala eşitsizliğe dayanıyordu: Delaage'ın en uzun uzadıya anlattığı *uyurgezer* Alexis Didier, mütevazı bir zanaatkar ailesinin utangaç çocuğuydu; Cahagnet'in en dikkat çekici konusu Adèle Maginot, bir yorumcunun "cahil sınıf" dediği kesimden belirsiz bir mesleğe sahip bir kadındı. [154] Ancak bu uyurgezerlerin berraklık hallerinde ulaştıkları aşkınlık, Puységur'un hayal edebileceği her şeyi çok aştı. Kahraman vizyonerler, ya şaşırtıcı basiret yetenekleri ya da meleklerle diyalog kurma yeteneğine sahip kahinler oldular. Paris'te oturan Didier, hiç ziyaret etmediği Londra apartmanlarındaki mobilyaları tarif edebiliyordu. Maginot, doğaüstü varlıklar ve seçkin ölülerin ruhlarıyla kapsamlı konuşmalar yaptı. Didier'in durumunda, bir durugörücü olarak sahip olduğu ayrıcalık, onu aynı zamanda en yüksek edebi ve sosyal çevrelerde hevesle aranan bir ünlü yaptı. [155] Örneğin Dumas, 1847'de *La Presse'e yazdığı bir dizi mektupta Didier'in olağanüstü yeteneklerini övdü* ve Ferdinand de Lesseps gibi önemli kişilerin önünde gerçekleştirilen birkaç deneyi anlattı. [156] Uyurgezerin ünlü ve aşkın ilham aracı olarak bu yeni anlayışı, ruhsal medyumların sonraki on yıllarda işgal edecekleri ve bir dereceye kadar kendileri için yaratacakları sosyal rol için önemli bir emsal teşkil etti.

İkinci İmparatorluğun ilk yıllarında, Akademik çevrelerin Mesmerizm'i reddetmesi ve 1848'deki Romantik, sol kanat Bohemyacılık ile giderek daha yakın ilişki kurması, onu kesinlikle marjinal bir konuma itti. Napolyon III'ün hükümeti, güçlerini para karşılığında kullanan Mesmeristlere ve uyurgezerlere karşı yasal yaptırımlar kullanmaya oldukça istekli olduğunu kanıtladı. Örneğin, 1852'de Alexis Didier, kehanet ve rüya yorumlama uygulamalarını yasaklayan *Code pénal'in 479 ve 480. maddeleri uyarınca dokuz uyurgezerle birlikte yargılandı ve mahkûm edildi.* [157] Mesmerizm, sadece on beş yıl içinde, tartışmalı olsa da meşru bir bilimsel uğraştan, falcılıktan daha iyi olmayan bir tür batıl inanç hilesine dönüşmüş gibi görünüyordu.

Kurtarıcı Lütuf rolünde Tables *Tournantes*

Birçok Mesmerist için, 1853 seans modası başlangıçta bu düşüşün dramatik bir şekilde tersine döneceğinin habercisi gibi görünüyordu. Yeni fenomenin *magnetisme animal literatüründe emsali olmasa da,* yine de bazı temel kavramlarını doğruluyor gibi görünüyorlardı. Çoğu magnétiseurs *ve* somnambules'in *Bohem dünyasına aşina gazeteciler tarafından yazılmış olan broşürlerde ve gazetelerde yayınlanan yorumlar, Mesmeristlerin tournantes tablolarını kendilerine* aitmiş gibi sahiplenmelerini kolaylaştıran "akışkan" ve "manyetizma" gibi terimlerin sıkça kullanılması . Mayıs 1853'te *Journal du magnétisme* —o zamanlar Fransa'nın tek Mesmerist dergisi— yeni fenomenin çeşitli basın raporlarından kapsamlı alıntılar yayınlamaya başladı. Derginin editörü ve 1820'lerin Akademik mücadelelerinin emektarı Baron Jules du Potet de

Sennevoy, *table tournantes'in* sonunda "Mesmer'in keşfine" uzun süredir sahip olmadığı "evrensel onayı" verdiğini zaferle duyurdu. Bilim insanları artık zihnin evrensel sıvı vasıtasıyla kendi gücünü uygulayabileceği yönündeki Mesmerist inancını reddedemeyeceklerdi; table *tournantes* o gücün ve gücünün gerçekliğini tartışmasız bir şekilde kanıtladı. Sonuç olarak, du Potet şöyle yazdı, "bugünkü olayların çok önemli olduğunu, daha önce hiç görülmemiş yeni bir dönemin başlangıcını işaret ettiğini kesinlikle söyleyebiliriz." [158] Akademik doktorların ve bilim insanlarının dar görüşlülüğü, insan zihninin muazzam potansiyelini algılamalarını uzun süre engellemişti. *table tournantes'in ortaya çıkışından sonra* , insanlığın aşkın doğasına karşı bu körü körüne aldırmazlık artık mümkün değildi.

Manyetizörler için *,* evrensel sıvının seans masasını bir yazarın "insan dışı galvanik pil" dediği şeye dönüştürmüş gibi görünmesi, yeni fenomene önemli bir çekicilik kattı. [159] *du Potet'nin gözlemlediği gibi, tournantes masaları* yalnızca sıvının gerçekliğini kanıtlamakla kalmadı, aynı zamanda Mesmerizmin terapötik ve spiritüalist okullarını uzlaştırıyor gibi görünüyordu. Daha önce, spiritüalistlerin teorileri tamamen, diğer dünyadan varlıkları gördüklerini iddia eden uyurgezerlerin sözlü iddialarına dayanıyordu; şimdi, bu teorilerin herkesin algılayabileceği nesnel bir bileşeni vardı. Hareket eden masalar, özellikle de mesajları kaydedenler, diğer dünyadan güçleri elle tutulur hale getirdi. Spiritüalist girişimi uygulanabilir bir deneysel projeye dönüştürerek, masalar *terapötik* Mesmeristlerin spiritüalist yaklaşımdan duydukları memnuniyetsizliğin temel nedenini ortadan kaldırmış gibi görünüyordu.

Delaage, tablolar tournantes üzerine bir broşürün önsözünde , yeni fenomenlerin hem Mesmerizm içinde hem de toplumun genelinde idealizm ve materyalizmi uzlaştırma gücünü vurgulayarak bu umuda ses verdi. Bu uzlaştırmanın, insanlığın devam eden ilerlemesi için derin etkileri olacağına inanıyordu:

> On dokuzuncu yüzyılın ilk yarısının misyonu, maddenin ve onu oluşturan elementlerin özelliklerini incelemek gibi görünüyor. Geleceğin oğulları olarak, kalplerimiz dolu ve yüzlerimiz ilahi umutların göksel parıltısıyla parıldayarak yeni başladığımız ikinci yarıyılı sonsuz derecede daha muhteşem bir ihtişam bekliyor; bu yeni yarım yüzyıl, tüm bilimleri sonsuza, yani Tanrı'ya giden yollara dönüştürecek. [160]

Delaage, tournantes masalarının, ruhu ve evrensel sıvıyı benzersiz bir şekilde erişilebilir yollarla elle tutulur hale getirerek, insanlığın tam anlayışa doğru muzaffer yürüyüşünde yeni bir aşamaya başladığını yazdı. Kısa süre sonra, bu yadsınamaz gerçekler hem terapötik Mesmeristleri hem de geleneksel bilim insanlarını, ruhun özerk ve ölümsüz bir varlık olduğu spiritüalist anlayışını benimsemeye yönlendirecekti. Delaage, bilim ve spiritüalizmin bu şekilde kaynaşmasının ardından, insani olasılıkların yeni bir döneminin başlayacağına inanıyordu. İnsanlar artık ilahi doğalarından yabancılaşmayacaktı; ilerleme yalnızca fiziksel dünyada giderek artan bir ustalığı değil, aynı zamanda spiritüel dünyada giderek artan bir bilgiyi de içerecekti. Delaage, ahlaki gelişimin kaçınılmaz olarak bu keşif sürecine eşlik edeceğine inanıyordu.

Mesmeristlerin bu yeni fenomenlere olan coşkusunun boyutu, 23 Mayıs 1853'te Mesmer'in doğum günü şerefine düzenlenen du Potet's Société du Mesmérisme ziyafetinde açıkça görüldü. 250 kişilik bir izleyici kitlesinin

önünde, bir dizi konuşmacı hevesle Mesmerizm için *table tournantes'i talep etti* . Örneğin, eski Fourierist ve İkinci Cumhuriyet politikacısı André-Saturnin Morin, uzun ve ateşli bir konuşmada *table tournantes'i magnetism hayvanının ürettiği* "harika fenomenler kalabalığına" en son eklenen şey olarak sundu . [161] Morin, evrensel sıvının insanın "cansız nesneleri kendi organlarını kontrol ettiği gibi kontrol etmesine" izin vermesinin tamamen mantıklı olduğunu savundu, bu yetenek yakın zamanda ortaya çıkmış olsa bile. [162]

Morin, du Potet ve Delaage gibi, seans modasının Mesmerizm'in gelişiminde yeni bir aşamayı müjdelediğine ve bunun da sonunda Fransız toplumunun tamamı üzerinde dramatik bir etki yaratacağına inanıyordu. Morin'in anlatımına göre, bu olgular İkinci Cumhuriyet'in başarısızlığı için bir tür telafi bile vaat ediyordu. *Table tournantes* ve *parlantes'e olan yaygın halk ilgisi,* onun beyanına göre, "insani bir devrimin şafağından" başka bir şey değildi. [163] *Démocratie pacifique'teki* gazeteciler gibi Morin de toplumu siyasi yollarla iyileştirme çabalarından vazgeçmek zorunda kalmıştı, ancak Romantik Sosyalizmin dönüştürücü vizyonunun hala dünya dışı güçlerin yardımıyla gerçekleştirilebileceği umudunu paylaşıyordu.

Fourierist gazeteciler dayanışmanın aşkın gücüne bakarken, Morin Mesmerizme ve tekniklerinin ruh dünyasıyla kurabileceği bağlantıya baktı. Gerçekten de, konuyla ilgili sonraki bir makalesinde, bedensiz ruhlarla ticaretin, “üstün beyaz ırkın müdahalesinin” “vahşi insanlara” fayda sağladığı şekilde insanlığa fayda sağlayacağını gözlemledi. Morin, “beyaz ırk” gibi, ruhların da “ilerleme” ve radikal dönüşümün aracı olacağına inanıyordu. Ona göre, *tables parlantes,* insanlığın yaklaşan İlahi fethindeki ilk köprübaşıydı; ruhlarla iletişimin gerektireceği geçici boyun eğdirme, insan başarısını kısıtlamayı değil, onu anlatılmamış şekillerde ilerletmeyi vaat ediyordu. İnsan kendi başına mükemmel bir toplum icat etmekten aciz olabilirdi, ancak sömürgeci bir Tanrının sert etkisi altında, gelişme kaçınılmaz olurdu. [164]

Académie des sciences'ın, ünlü mühendis Marc Séguin'in bu fenomenlere bilinmeyen, görünmez bir gücün neden olduğu iddiasını dikkate almayı reddetmesi bile başlangıçta Mesmeristleri etkilemedi. Morin, basında bilimsel açık fikirliliğin savunucuları gibi, akademilerin inatçılığını kınadı , ancak Mesmerizm'in daha esnek yaklaşımının günü kazanacağı konusunda umutlu kaldı. Sonuçta, iddia etti,

> *Gerçek, hiçbir zaman bir keşfi engellemeyen kınamalarıyla Akademilerden* bir pasaporta ihtiyaç duymaz . Bilimsel kuruluşların alaycılığına rağmen, imkansız ilan edileni inceliyoruz, gerçekliğini kanıtlıyoruz ve yakında onu popülerleştireceğiz. [165]

Morin, hipnozcuların, Akademik muhalefete rağmen zihin hakkındaki bilgilerini ilerletmek için onlarca yıl harcadıklarını ve bunu yapmaya devam etmelerinin doğal olduğunu savundu. Siyasi alanda engellenen ancak entelektüel alanda hala etkin olan demokrasinin harikulade gücü, gerisini halledecekti. Morin, yeterince sayıda Fransız insanının, gizemli bir güç tarafından "etkinleştirildikten" sonra masaların kendiliğinden hareket edebildiğini ve iletişim kurabildiğini kendi gözleriyle gördükten sonra, Akademik muhalefetin kaçınılmaz olarak çökeceğine inanıyordu. Dar görüşlü bilimsel uzlaşmazlık, özellikle sessiz bir saati, istekli konukları ve küçük bir masası olan herhangi bir amatör kendi kesin deneylerini

gerçekleştirebildiğinde, deneysel gerçekle boy ölçüşemezdi. Akademi ne kadar seçkinci olursa olsun, evrensel bir fikir birliğine karşı koyamayacaktı. Masalar *turnanteleri,* Morin'in ve onun kadar idealist olan birçok hipnozcu arkadaşının, İkinci İmparatorluğun otoriter ihtişamı altında gerçek bir Fransız Cumhuriyeti olasılığı ortadan kalkarken bile, cumhuriyetçi ve devrimci umutlarını ifade etmesine olanak sağladı.

Ruhsal İletişimler ve Nesnellik Sorunu

Morin'in böylesine güvenle öngördüğü oybirliği, küçük bir manyetizmör topluluğu arasında bile asla ortaya çıkmadı *.* Bunun yerine, yeni fenomenin savunucuları ve karşıtları arasında bir uçurum büyüdü. Akademik bilim insanları ve eleştirmenleri arasındaki *tablolar tournantes tartışmaları gibi* , onların tartışmaları da nesnelliğin epistemolojik ideali ve bunun gerektirdiği çilecilik üzerine yoğunlaştı. Gözlemsel kopuşun bu yeni ahlakileştirilmesi, birçoğu hala fikirlerinin Akademik kabul göreceği bir gelecek hayal eden Mesmeristler için can sıkıcı bir meydan okuma oluşturdu. Bazı *magnetisme animal öğrencileri için,* yeni nesnellik idealini benimsemek, disiplinlerinin meşruiyetini savunmanın en iyi yolu gibi görünüyordu. Onlara göre, Mesmerizm kimyadan veya astronomiden farklı olmayan bir bilimdi ve bu nedenle aynı epistemolojik kuralları takip etmesi, iyi belgelenmiş Mesmer tedavileri açıklamaları biçiminde nesnel verilerin birikimi yoluyla bilgi geliştirmesi gerekiyordu. Diğer *manyetizmörler için* ise riskler çok daha yüksekti. Onlara göre, hipnozculuk diğer tüm bilimlerin eşiti değildi, onların kraliçesiydi. Kimya veya astronomi fiziksel dünya hakkında bilgi toplarken, hipnozculuk zorunlu olarak metafiziği araştırıyordu. Onlara göre , *manyetizma hayvanının terapötik etkinliği* yalnızca tesadüfiydi, güvenle kabul edilebilecek, önceden kanıtlanmış bir gerçekti. Onlara göre, gerçekten nesnel bir duruş, hipnozculuğun bilimsel projeyi tamamen yeni bir şeye, akademisyenler için çok önemli olan kurak keşifleri çok geride bırakacak bir toplam bilgi sistemine dönüştürme potansiyelini tam olarak kabul eden bir duruştu *.*

Bu iki Mesmerist grup arasındaki anlaşmazlık, ruh müdahalesi sorusuna döndü. İlk başta, spiritüalist mıknatıslayıcıların zaten aşina olduğu öte dünyayla diyaloglara maddi bir boyut katan Amerikan spiritüalizminin fenomenleri, bu zorluğu, dünya dışı varlıkların varlığına dair deneysel kanıtlar sağlayarak çözecekmiş gibi görünüyordu *.* Ancak sonunda, gizemli rap'lerin veya kendiliğinden dönen tabloların eklenmesi, spiritüalist Mesmeristlerin her zaman karşı karşıya kaldığı temel epistemolojik bilmeceyi ele almakta pek işe yaramadı: Bir seansta karşılaşılan ruhların özerk varlıklar olduğunu ve basitçe hayal gücünün ürünleri olmadığını kanıtlamanın güvenilir bir yolunun olmaması.

Bir manyetizma hayvanı öğrencisinin bu soruna yaklaşım biçimi, Mesmerist projeye ilişkin genel görüşüne bağlıydı. Mesmerizmi diğer bilimlerle kıyaslanabilir bir disiplin olarak görenler, ruh müdahalesinin savunucularını nesnelliğin yeni ahlakının ihlalcileri, coşkuları "Mesmerizmi önyargı ve batıl inanç çukuruna iten" duygusal fanatikler olarak sunma eğilimindeydi. [166] Mesmerizmi öncelikle metafizik bir çaba olarak görenler, ruhlara şüphe duyma eğilimindeydi. Bu spiritüalist *manyetizmörler, tournantes* tablolarının açık fikirli bir şekilde incelenmesi lehinde tartışan gazeteciler ve bilim insanlarıyla ortak bir dava yürüttüler *:* onlara göre, nesnellik, herhangi bir şeyi imkansız ilan etme

konusunda çalışılmış bir isteksizliği gerektiriyordu. Ruh müdahalesini hemen reddetmek, önceden tasarlanmış fikirlere güvenme konusunda tehlikeli derecede bilim dışı bir isteklilik gösterdi. Mesmerizmin Akademik çevrelerce reddedilmesinin ardında yatan nedenin, devrim niteliğindeki yeni verileri dikkate alma konusundaki bu tür dar görüşlü, öznel reddedişler olduğunu ileri sürdüler.

Ancak açık fikirliliğin lehine olanlar için bile, ruh hipotezinin epistemolojik zorlukları devam etti. Örneğin Morin, du Potet'nin günlüğünün sayfalarında soruyu daha yakından araştırdıkça, ilk coşkusu daha nüanslı bir konuma yerini bıraktı. Şimdi iddia ettiği gibi, öte dünyadan gelen gerçek iletişimler nadir görünüyor ve genellikle kesin olarak tanımlanması zordu. Bu mesajlar gerçek olsa bile, içeriklerinin şüpheli bir değere sahip olabileceğini savundu. Katolik yazar Henri Carion'un öte dünyayla temaslar üzerine yazdığı broşürün uzun bir incelemesinde Morin, ruh iletişimlerinin yanılmaz bir vahiy kaynağı olabileceğine inanan yeni fenomen öğrencilerini eleştirerek bu fikri ayrıntılı olarak açıkladı. Morin, Carion'un temas kurduğu tüm ruhların, ister cennetin sevinçlerini anlatan azizler, ister araftaki tövbekar ruhlar, isterse acı çeken lanetliler olsun, "tamamen ortodoks bir doktrin" benimsediğini gözlemledi. Ancak başka yerlerde ruhlar başka bakış açılarını benimsedi:

> Tamamen farklı inançların egemen olduğu diğer çevrelerin çoğunda, tezahürler başka bir karaktere sahiptir; orada ruhlar Cehennem'in olmadığını, doğal dinin yeterli olduğunu, bütün insanların kurtulduğunu ilan ederler; çok sayıda kişi metempsikozu itiraf eder.

Morin, ruh hipotezinin muhaliflerinin, bu tür iletişimlerin öte dünyadan kaynaklandığını reddetmek için birincil neden olarak bu görüş çeşitliliğini gösterme eğiliminde olduklarını belirtti. Ancak Morin'e göre, bu farklılıklar ruhların dünyevi insanlarla iletişim kurabileceği olasılığını çürütmek için hiçbir şey yapmadı. Ona göre, ruhların dikte ettiği mesajların belirli içeriği önemsizdi. Önemli olan gerçek, bu mesajlardan bazılarının, benimsedikleri belirli görüşlere bakılmaksızın, "insana yabancı zeki varlıkların eylemlerini" göstermesi ve başka hiçbir yolla yeterince açıklanamamasıydı. [167]

Ancak bu yeni fenomenlerin iletişim öğrencilerinin çoğu, özellikle Carion'un durumunda olduğu gibi otomatik yazı söz konusu olduğunda, bu temel deneysel ölçütü bile karşılamadı. Morin, "Yazma araçlarının yöntemi," diye yazdı, "en şüpheli olanlardan biridir, dolandırıcılık veya istemsiz yanılsama şüphelerine en çok yol açan yöntemdir." Hareketli bir masa bir mesaj yazdığında, fenomenin tamamen açıklanamazlığı, onun öteki dünyadan kökenini kısmen doğruluyordu. Bir yazma aracı, dışsal bir zeka tarafından canlandırıldığına dair eşit derecede açık işaretler vermiyordu; sonuç olarak, kendini aldatmanın nerede bittiğini ve öte dünyayla meşru temasın nerede başladığını söylemek önemli ölçüde daha zordu. Morin, iddiasını kanıtlamak için kendi deneyini yaptı ve Carion'un yaptığı gibi Voltaire ile bir masaya oturup ellerini bir planşete koyarak *ve* ruhu Tanrı adına çağırarak temas kurdu. Voltaire, Morin'in çağrısına kulak verdi ve muhatabının sorularına şu yanıtları verdi:

S. M. Carion ile iletişim kuran siz miydiniz?

A. Hayır. Soyadımı alan büyük büyükbabamdı: Kendisi bir Cizvitti.

S. Mutlu musunuz?

A. Evet. . . .

S. Cehennem var mıdır?
A. Hayır.
S. Peki Araf?
A . Araf sizin zavallı Dünyanız ve ona benzer diğer gezegenlerdir.
S. Dünya'da savunduğunuz doktrinleri savunmaya devam ediyor musunuz? *C.* Her zamankinden daha fazla.

Morin'in Voltaire'i daha sonra "Tanrı" kelimesini düzgün bir şekilde yazarak bir iblis olmadığını kanıtladı. Morin, bu iletişimin Carion'unkinden daha az geçerli olmadığını ve her ikisinin de Voltaire'in gerçek ruhundan geldiğini kanıtlamanın imkansız olduğunu gözlemledi. Tüm "eşit ve zıt güçler" gibi, bu iki iletişim birbirini etkisiz hale getirdi ve Voltaire'in öbür dünyadaki statüsüne ilişkin can sıkıcı sorunun cevapsız ve cevaplanamaz kaldığını gösterdi. Morin, sonunda, Carion'un pişman Voltaire'den aldığı övülen imzanın büyük ihtimalle boş hayal ürünü olduğunu ileri sürdü: "en azından operatörün bu beyanı sadece istediği için elde etmiş olması muhtemeldir; sunumunda, yalnızca retorik bir amaca hizmet ediyor." Morin, gerçek ruh iletişimlerinin neredeyse kesinlikle gerçekleştiğini savundu, ancak insan bilgisinin, özellikle otomatik yazı gibi belirsiz olgular söz konusu olduğunda, doğruyu yanlıştan ayırt edebilmesi için önemli bir mesafe kat etmesi gerekecekti. [168]

Morin'in gündeme getirdiği türden sorular, seans modasının ilk heyecanı yatıştığında bölücü oldu. Daha 1853 sonbaharında du Potet, Journal *du magnétisme okuyucularına* , Mesmeristlerin iki karşıt kampından giderek artan bir baskı altında olduğunu söyledi. Bir grup, onun *tournantes tablolarını* ve Amerikan spiritüalizminin fenomenlerini tartışmaya istekli olmasına saldırırken, diğeri bunları yeterince tartışmadığına inanıyordu. [169] 1854 ve 1855'te du Potet, bu çatışmayı editoryal tarafsızlık duruşunu benimseyerek ele aldı. *Journal,* Mesmerizmin yeni fenomenlerle etkileşimini eleştirenlerin makalelerini, savunucularının makaleleriyle birlikte yayınladı, ancak konuyu tamamen terk etmedi.

Du Potet, editoryal duruşunda belirli bir eleştirel mesafeyi korumaya çalışsa da, yeni olgular hakkındaki kişisel görüşünü de gizlemedi. Kesinlikle ruh müdahalesini destekleyenlerin tarafındaydı. Du Potet'e göre, ruh iletişimlerinin dikkatli bir şekilde incelenmesi, ana akım bilim insanları arasında rahatsız edici bir metafizik eğilime önemli bir düzeltme sağlayabilirdi:

> *MM. akademisyenler* tüm ahlaki gerçeklerin mezar kazıcılarıdır; en güçlü ruhlara bile şüphe sokmuşlardır—her yerde bir ahiret için tatlı umutlar yok olmuştur. Din ölmüştür, insan bir tür elektrikle çalışan basit bir hayvandır; babalarımızın ahiret inancı bir rüya olarak aktarılmaktadır; bugün güç, gerçek olan her şeyin reddedilmesinde yatar ve sonsuza dek öyle kalacaktır. Karanlıkta yürüyoruz—bu endüstri harikalarının, sanatlardaki veya bilimlerdeki bu verimli keşiflerin ne faydası var! [170]

Amerikan spiritüalist gazetelerinde ve giderek artan bir şekilde Fransız vizyonerlerin yayınlarında anlatılan fenomenler, du Potet'nin savunduğuna göre, ruh ve ölümden sonraki kaderinin deneysel bir anlayışına dayalı yeni bir tür metafizik kesinlik sağlayarak bu durumu düzeltme gücüne sahipti. Bu nedenle, Mesmerizmin amacının mevcut bir bilimsel bilgi yapısına katkıda bulunmak değil, yeni ve daha tatmin edici bir yapının temellerini sağlamak olduğuna inanıyordu.

Belki de du Potet'nin ruh hipotezine verdiği kişisel desteğin devam etmesi nedeniyle, *Journal du magnétisme'nin* ideolojik çeşitlilik politikası Fransız Mesmerizmi içindeki artan gerginlikleri çözmedi. 1854'ün başlarında, kendilerine Société philanthropico-magnétique de Paris adını veren bir grup *magnétisör , du Potet'nin uzun ömürlü yayınının daha önce sahip olduğu tekeli kırmak için* kendi dergisi *Union magnétique'i kurdu* . Jules Lovy, ilk sayıda grubunun yeni bir dergi çıkarma nedenlerini açıkladı. Mesmerizm, diye yazdı, "kaçınılmaz olarak dini mezheplerin tüm sıkıntılarına yenik düşüyor" ve hatta "bir bölünme" riskiyle karşı karşıya kaldı. Lovy, bu yeni yayının "herkesin dergisi" haline gelerek bu çatışmaları sona erdirmek için çalışacağını savundu. [171]

Lovy, Union magnétique'in diplomatik olarak aşmaya çalıştığı "bölünmenin" ayrıntılarını belirsiz bıraktı. Ancak, Mesmeristler arasındaki birliğin düşmanlarını "kör bir coşkunun" pençesindeki dinsel fanatikler olarak sunan söyleminin tonu, grubunun şikayetlerinin doğasını açık hale getirdi. [172] Société philanthropico-magnétique üyeleri arasında birkaç Spiritualist'i de bulundursa da, çoğunluk Du Potet çevresinin uhrevi müdahalenin gerçekliğini kabul etme isteğine şüpheyle yaklaştı. Belki daha da önemlisi, Union magnétique'e katkıda bulunanlar, *eski* derginin klinik deneylerin kapsamlı açıklamaları pahasına metafizik spekülasyona olan artan ilgisini, Mesmerizmin gerçek misyonundan bir sapma olarak gördüler.

1855'te tartışma yoğunlaştı. Ocak ayında, Union magnétique editörleri dergilerini yalnızca "klinik Mesmerizme, yani bu güçlü yöntemle elde edilen tedavilerin açıklamalarına" adamaya karar verdiler. Daha önce *Union'da sık sık -ama neredeyse her zaman şüpheci-yorum konusu olan tablolar tournantes* ve Amerikan spiritüalizminin fenomenleri artık sayfalarından kayboldu. Editörler bu duyuruyu nesnellik söylemiyle dile getirdiler. "Mesmerizmin *belirli bireyler üzerinde değil, genel* olarak *herkes* üzerinde etkili olan bir gücün sonucu olduğunu" kanıtlamak için "gerçeklerin çokluğunu ve tekrarını" -Mesmerizmanın sunduğu kolayca doğrulanabilir, tartışılmaz türden- kullanacaklardı. [173] Terapötik Mesmerizm herkesi iyileştirebilirdi ve fenomenleri, en azından editörlere göre, kolayca tekrarlanabilirdi. Öte yandan, Amerikan spiritüalist gazeteleri ve Fransız vizyonerler tarafından anlatılan muhteşem tezahürler, yalnızca çok az sayıda, benzersiz bir şekilde ayrıcalıklı inananlar ve medyumlardan oluşan küçük gruplar için ortaya çıkmış gibi görünüyordu. O halde, Mesmerizmin uygulanabilir bir bilimsel uğraş olarak kabul edilmesini sağlamanın en iyi yolu, en yaygın ve pratik uygulamalarına odaklanmaktı.

Du Potet ise *Journal du magnetisme'ı* ters yönde ele aldı. Hala ara sıra Mesmeric tedavileri hakkında raporlar yayınlarken, aynı zamanda giderek artan miktarda alanı *masa tournantes ile yapılan deneylerin anlatımlarına* ve dramatik uhrevi olayları anlatan makalelere ayırdı. tezahürler, genellikle Amerikan spiritüalist dergilerinden derlenmiştir. [174] Sonbaharın sonlarında, du Potet bu değişimi resmi yayın politikası meselesi haline getirdi. Mesmerizm'de "yeni bir hareket" devam ediyordu, diye yazdı ve bu hareketin odak noktasında radikal bir değişiklik talep ettiğini söyledi. Bir zamanlar, *magnetisme animal öğrencileri* yalnızca hastalıkların tedavisi ve trans hallerinin fizyolojik

çalışmasıyla ilgileniyorlardı. Şimdi, yeni fenomenlerin çoğalması onları "harikulade dünyaya hitap etmeye, yeni yıllıklar üretmeye" mecbur etti. [175]

Sonraki makalelerde, du Potet okuyucularının çoğunun bu yeni yola olan coşkusunu paylaşmadığını gözlemledi. [176] *Magnétiseur de Guibert de Clles'in Temmuz 1856'da yayınlanan* uzun bir mektubu , du Potet'nin aldığı eleştiriye dair bir fikir veriyor. Clles , *Journal'ın* spiritüalizme yönelmesinin, daha önce Fransız Mesmerizmini karakterize eden bilimsel ideallerin tamamen reddedilmesinden başka bir şey olmadığını savundu. Kınama sınırsızdı:

> Eğer, dediğiniz gibi... derginizin artık Mesmerizm ve uyurgezerlik gibi *yaygın* fenomenleri kaydetmesine gerek kalmıyorsa, o zaman *saf Mesmeristler -saf kelimesini* bu bilime yalnızca bir şifa biçimi olarak yaklaşanları tanımlamak için kullanıyorum- genellikle yalnızca bu tür fenomenleri rapor edecek olanlar, ruhları *görüp duyabilecek kadar iyi göz ve kulaklara sahip olanlar lehine dışlanacaklardır ...* Sonuç olarak, uzun yıllar süren çalışma, gözlem ve belgelemenin meyveleri kaybolacaktır, çünkü *Journal du magnetisme , ismiyle ve geçmişiyle bir tür kopuş içinde, ruhların kendisini* tamamen istila etmesine izin vermiş olacaktır .

Clles'e göre Mesmerizm metafizik bir çaba değil, terapötik bir çabaydı. Bunu metafizik hale getirmek, onu "saf Mesmeristler" için en çekici olan bilimsel titizlikten mahrum bırakmak anlamına geliyordu. Clles, Mesmerizmin spiritüalizmle karıştırıldığında, medyumların "ben . . . en ufak bir ruhu [esprit] algılayamadığım, hatta böyle bir şeyden gerçekten şüphelenemediğim " gizemli *ifadelerine dayalı sonsuz, öznel teorileştirme için bir bahane olmaktan başka bir şey olmadığını savundu. Clles, Mesmeristlerin " saf, doğal, insani, sıradan,* hatta gerçekçi Mesmerizm fenomenlerine" odaklanmalarının daha iyi olacağını savundu . [177]

Bu tür eleştiriler du Potet'nin kararlılığını zayıflatmak için hiçbir şey yapmadı. Bu yeni olgular önyargılı şüpheciler tarafından reddedilebilirdi, ancak görmezden gelinemeyecek kadar önemliydiler. Amerika Birleşik Devletleri'nde, Modern Spiritüalizmin yaygın bir toplumsal dönüşümü kışkırtma sürecinde göründüğünü yazdı; Fransa'da, konuyu inceleyen "ciddi adamların" ve "samimi bilim adamlarının" sayısı önemini fazlasıyla haklı çıkardı. Du Potet, bu yeni olguları araştırmanın "bizim için bir görev" olduğunu ısrarla belirtti. [178] Bu konudaki inancının, onu okuyucularının giderek daha vurgulu eleştirilerine karşı bağışık hale getirdiğini sürdürdü. Gerçekten de, du Potet çok sayıda okuyucusunun onu terk etmesini bekliyordu. Sonuçta, "yeni yollar açan ve milletlere liderlik eden asla kitleler değil, her zaman birkaç cesur adamdır" diye yazdı. [179] Bu ileri görüşlü seçkinlerin bir parçası olarak kendisine katılmayı seçen okuyucular hoş karşılanıyordu, ancak daha az zorlu bir yol seçenlerin kaybına üzülmeyecekti. Ancak bu tür sükûnet protestolarına rağmen, onun karşılıkları küfürlü bir hal aldı. Örneğin, makalelerinden biri, yeni olguları ruh müdahalesine atfetmekte isteksiz olanları "korkak" ve "manyetik güç açısından zayıf" olarak kınadı - Mesmeristler arasında, gerçekten de keskin bir hakaret. [180]

1857'nin başlarında du Potet, Spiritüalizm araştırmasını daha da ileriye götürmeye karar verdi. Eski ekolün terapötik Mesmeristi olan önceki gérant'ı (yönetici editörü) Hébert'i *görevden aldı ve Zéphyre-Joseph Piérart adında yeni bir rédacteur-en-chef* (baş editör) işe aldı. Ocak 1857 sayısının başındaki kısa bir makalede du Potet, bu değişimi bir yıl önce duyurduğu değişimden daha da dramatik bir gelişme olarak sundu. Piérart yönetiminde Dergi, *dikkatinin* çoğunu "psikolojiyle ve hatta ahiretle ilgili her şeye" ayıracaktı. [181] *rédacteur-en-chef* olarak başladığında Piérart, Fransız Mesmerizminin daha yüksek çevrelerinde nispeten yeni bir isimdi. İlk deneylerini 1854'te bir *uyurgezerle* yapmış ve bu konu hakkında sadece tek bir makale yayınlamıştı. Ancak yeni pozisyonunda, daha önce Journal'a hakim olan katkıda bulunanların fikirlerinden belirgin şekilde farklı olan, geveze bir yazar ve fikirlerinin kavgacı bir destekçisi olduğunu ortaya koydu . Kısa bir coşku döneminden sonra, Morin gibi yazarlar yeni fenomenler hakkında metafizik spekülasyonlara girmekten bilinçli olarak kaçındılar ve seanslarda alınan iletişimlerin doğası hakkında zor sorular sordular. Piérart ise, aksine, ruhların gerçekliğini hafife aldı ve hemen varoluşlarının felsefi çıkarımlarını çözmeye başladı.

Bu noktada, Fransız Mesmeristler iki kampa ayrılmıştı ve her biri, *magnetisme animal çalışmasının ne tür bir "bilim" olması gerektiğine dair kendi anlayışına sahipti. Union magnétique'e* katkıda bulunanlar tarafından temsil edilen bir grup, Mesmerizme haksız yere göz ardı edilen bir tıp alanı olarak yaklaşmaya devam etti. Bu terapötik Mesmeristler, kendi görüşlerine göre, bilimsel meşruiyet iddiası için hayati önem taşıyan bir deneysel kanıt gövdesi oluşturan tedavilerin kataloglanmasına odaklandı. *Journal du magnétisme tarafından temsil edilen bir diğer grup,* Amerikan spiritüalizmini tüm kalbiyle benimsedi. Onların bakış açısına göre, gerçekten nesnel bir duruş, ruh fenomenlerinin mümkün olduğunu ve birçok kabul görmüş bilimsel ilkeye meydan okusalar bile, çalışmaya değer olduğunu kabul etme isteğini gerektiriyordu. Yeni bir fenomen yelpazesini incelemenin ve onlardan yeni bir dizi teorik sonuç çıkarmanın yanı sıra, bu spiritüalist Mesmeristler repertuarlarına yenilikçi bir dizi uygulama eklediler. Eski *manyetizör* ve *uyurgezer* ikilisi yerini yeni bir şeye bırakmaya başladı: arayan ve medyum arasındaki ilişki. Bu grup için Mesmerizm tıbbi bir bilim olmaktan çıkmış ve metafizik bir bilim haline gelmişti.

Ev ve Amerikan Spiritüalizmi Üzerine Tartışma

Şef *şef Piérart, Journal du magnetisme'i İngilizce spiritüalist basından makalelerin çevirileriyle* doldururken . Amerika'dan gelen ve giderek genişleyen bir şaşırtıcı fenomen yelpazesini anlatan raporlara özellikle önem verdi. Anlatılarında, Amerika Birleşik Devletleri tam teşekküllü bir dini dönüşümün sancılarını çeken bir ulustu: Ruhlar, salonlarını ve konser salonlarını kaçınılmaz olarak Atlantik'i aşarak ahlaki iyileşme ve toplumsal adalet getirecek yeni bir vahiy biçiminin sahneleme alanı haline getirmişti. Siyasi sola sempati duyan birçok spiritüalist *magnetizör için* olayların bu şekilde gelişmesi mantıklıydı. Sonuçta Amerika Birleşik Devletleri bir cumhuriyetti. Bu nedenle, bu dramatik olarak üstün, tamamen modern politik düzenlemenin metafizik faydalar da getirmesi onlara doğal görünüyordu. Napolyon III'ün iktidara geldikten sonra uyguladığı sıkı sansür rejimi, Amerikan spiritüalizmi lehine bu argümanın politik yönünün

açıkça tartışılmasını imkânsız hale getirse de, bu argüman yine de *Journal'ın* yeni olgulara ilişkin analizlerine nüfuz etti ve bu analizler çoğu zaman yurtdışından gelen haberlerin doğru bir şekilde okunmasından ziyade hayal ürünü düşüncelere dayanıyor gibi görünüyordu.

Bu bağlamda, Amerikalı medyum Daniel Dunglas Home'un 1857'deki Fransa turnesi, bu ikinci metafizik Amerikan Devrimi'nin yayılmasında ilk adımı işaret ediyor gibi görünüyordu. Home, çok çeşitli muhteşem tezahürler üretmesiyle tanınan, tüm spiritüalist medyumların en ünlüsüydü. Fransa'ya vardığında, Parisli aristokratlar ve ileri gelenler, seçkin ve son derece moda etkinlikler olan seanslarına davetler için yarıştılar. Basında çıkan bir tanıtım seli - neredeyse dört yıl önce *masalarda tournantes* vogue'un aldığıyla aynı seviyede - medyumun *itibarını artırdı.* Home'un seanslarını tartışan gazeteciler, onları ezici bir çoğunlukla olumlu bir ışıkta gösterdiler: Bu olaylarla alay etmek yerine, gizemlerini cilaladılar, Amerikan medyumunu Romantik bir kahramana dönüştürdüler ve yeteneklerinin gerçekliğini sorgulatabilecek çok az şey söylediler. Muhtemelen gerçek bir inançtan olduğu kadar edebi bir modadan da kaynaklanan bu yaklaşım, Piérart gibi önyargılı gözlemcilere, spiritüalizmin nihai zaferinin yakın olduğunun kanıtı olarak göründü.

Piérart'ın Home'un gelişinden önceki aylarda Amerikan spiritüalizmiyle olan etkileşimi, basit bir tekinsiz fenomen raporlarına olan coşkunun ötesine geçti. Ayrıca, bu tezahürleri açıklamak için ortaya çıkan yeni teorileri de araştırdı; özellikle vizyon sahibi Andrew Jackson Davis tarafından geliştirilen ve Amerika Birleşik Devletleri'nde Modern Spiritüalizmin önemli bir unsuru haline gelen kozmolojiyi. Piérart, bu yeni dinin, on dokuzuncu yüzyılın değişen gerçekliğine ideal olarak uygun göründüğünü belirtti:

> Bu kilisenin müritleri, insan yüreğine neredeyse doğuştan gelen teselli edici bir fikri destekliyor gibi görünüyorlar: Tanrı yalnızca kadim insanlara konuşmadı, vahiy tek bir anda gelmedi, aksine sürekli olarak, insanlığın ilerleyen ihtiyaçlarına, kapasitelerine ve eğilimlerine uygun biçimlerde geldi.

Piérart, Modern Spiritüalistlerin sürekli vahiy vizyonunun özünde Amerikan olduğunu savundu. Bu vizyon, "bu özgür ülkenin, tüm gerçeklerin cenneti, tüm önyargıların düşmanı" vatandaşları tarafından geliştirilen zihin alışkanlıklarına çok şey borçluydu. Piérart, Amerikalıların (ya da daha doğrusu beyaz Amerikalıların) sahip olduğu özgürlüğün onları "sakin ve mantıklı gözlem" yapmaya yatkın hale getirdiğini savundu. Modern Spiritüalizmi bu kadar hararetle destekleyerek, geçmişin mantıksız a priori varsayımlarını bir kenara atma ve eski teolojik otorite kaynaklarından tamamen kopmayı gerektiren bir dini uygulama biçimini keşfetme konusunda benzersiz bir yetenek gösterdiler. Piérart, zihnin bu daha fazla esnek olmasının, Amerikan medyumlarının Fransız meslektaşlarından daha güçlü olmasını kaçınılmaz kıldığını savundu. Fransız toplumunun kısıtlamaları, hevesli medyumları önyargılı fikirler ağında sıkışmış halde bıraktı; sonuç olarak, ürettikleri fenomenler kesinlikle gösterişsiz kaldı. Spiritüalist gazetelerdeki haberlere bakılırsa, Amerikan medyumları çok daha kesin tezahürler üretebiliyor gibi görünüyor. [182]

Morin, medyumların aldığı belirli vahiyler için yeni şef-redacteur'ün coşkusunu paylaşmasa da , Piérart'ın öte dünyayla temas kurma konusunda Amerikan yeteneğine olan hayranlığını yansıttı. Morin, spiritüalist basında bu kadar hacimli bir şekilde yayınlanan hesapların, Amerika Birleşik Devletleri'nde "medyumların bol olduğunu [ve] harikulade fenomenlerin . . . popüler ve herkes tarafından erişilebilir olduğunu" kanıtladığını yazdı. Spiritüalizm, Fransa'da benzer bir tezahür yaygınlığı gerçekleşmediği sürece asla başarılı olamazdı. Ancak, yerel medyum tedariki yeterince dramatik sonuçlar üretemeyecek gibi görünüyordu. Morin, "Ülkemizde," diye yazdı, "konular az ve çok zayıf, çoğunluk güçlerini yazı sepetinin veya *planşetin çok şüpheli kullanımına sınırlıyor* ; gerçek spiritüalist fenomenler çok nadirdir ve özgünlükten yoksundur." Bu durumu düzeltmenin tek yolunun, Amerikalı spiritüalistlerin yeni dava için misyoner olarak hareket etmeleri için medyumları Fransa'ya göndermeleri olduğu sonucuna vardı:

> İnsanlığın bu fenomenlerin gerçekliğini belirlemesi gerekiyor, eğer gerçekse, yaşayanlar ile ölüler arasındaki iletişimin elle tutulur bir kanıtı olacaktır. Şimdiye kadar mahrum kalan Fransa, bilgiye susamış durumda ve yoksulluğu içinde, daha iyi durumdaki ülkelerden yardım dileniyor. Transatlantik kardeşlerimizin bu çağrıya kulak vermesini umalım.

Morin, ruhsal müdahalenin çürütülemez bir kanıtını sağlayan bir tezahüre hiç tanıklık etmemiş olsa da, güçlü Amerikan medyumlarının onu ikna edebilecek yeteneğe sahip olacağı konusunda umutluydu. Yerel medyumların ruhsal hipotezi desteklemek için sağladığı kanıtlar zayıf olabilirdi, ancak Journal *du magnetisme'i dolduran Amerikan gazetelerinden yapılan çeviriler,* tamamen farklı bir fenomen düzeninin var olduğunu gösteriyordu. Üstün medianimik yeteneklerine sahip Amerikalılar, dönüştürücü güçlerini, tebaası dini ve siyasi özgürlüğün tam ölçüsünden yararlanamamış uluslarla paylaşma yükümlülüğüne sahipti. [183]

Daniel Dunglas Home, Fransa'yı gezen bu olağanüstü yetenekli Amerikalıların ilkiydi. İskoç kökenli, zayıf, koyu saçlı genç bir adam olan Home, Birleşik Devletler'de büyümüştü ve Haziran 1856'da Paris'e geldi ve 1857 baharına kadar orada kaldı. [184] Kendi parası azdı ama zengin aristokratların himayesini çekmede ustaydı. Fransa'ya vardığında, büyük ölçüde Büyük Britanya'ya yaptığı ve Robert Browning'in hoş olmayan "Sludge the Medium" şiirine ilham veren seansı düzenlediği muhteşem ve başarılı bir ziyaret sayesinde, Home tam teşekküllü bir ünlüydü. Paris'teyken çok sayıda aristokrat *salonuna gitti* ve Tuileries Sarayı'nda İmparator ve İmparatoriçe için birkaç seans düzenledi. [185]

Home'un seanslarında gerçekleşen olaylar, Fransız medyumların üretmeyi başardığı her şeyden daha dramatikti. Edmond Texier, 1857'nin başlarında *Siècle'de yazdığı yazıda, bu muhteşem tezahürlerden bazılarını şöyle sıraladı:*

> masalar dokunulmadan eğilir ve üzerlerindeki nesneler hareketsiz kalır, tüm fizik yasalarına aykırıdır. Duvarlar titrer, mobilyalar ayaklarını yere vurur, şamdanlar yüzer, bilinmeyen sesler hiçbir yerden bağırır—görünmezliğin tüm hayaletleri gerçek dünyayı doldurur.

Texier, saray söylentilerine göre Home'un İmparator önündeki ilk seansında bir sansasyon yarattığını belirtse de, yine de bu olgulara

şüpheyle yaklaşmaya devam etti. Texier, Home'un içinde bulunduğu seçkin sosyal çevrelerin mütevazı gazetecileri içermediğini ve bu nedenle duyduğu tüm seans anlatımlarının kendisine ikinci elden geldiğini gözlemledi. Doğrudan bir kanıt olmadığında, gözlemcilerin "özgür düşünür Aziz Thomas tarafından ifade edilen felsefi şüphe" duruşunu sürdürmelerinin daha iyi olacağı sonucuna vardı. [186]

Texier'in tavsiyesi dikkate alınmadı. Home'un ürettiği harikalarla ilgili basın açıklamaları giderek daha yaygın hale geldikçe, gazeteciler aristokrat kaynaklarının sözlerine inanmaya çok daha istekli hale geldiler. Gazeteciler Home hakkında şüphecilik ifade etmek yerine, onun yeteneklerinin gerçekliğini ilan ettiler. Bazı gazeteler, Home'un seanslarıyla ilgili açıklamaları ruh tezahürleriyle ilgili diğer makalelerle destekleyerek bu artan ilgiyi artırdı. Örneğin *Courrier de Paris,* spiritüalist broşür yazarı PF Mathieu'nun Honorine Huet ve diğer medyumlarla yaptığı seanslarda tanık olduğu çeşitli ürkütücü fenomenleri anlattığı bir dizi makalesini yayınladı. [187] *Masalarda turnanların* baş döndürücü günlerinden beri bu gizemli tezahürler bu kadar ilgi görmemişti.

Bu dikkat çekici derecede yaygın gazetecilik safdilliği -tournantes modasının ilk aşamalarında birçok yazarın gösterdiği coşku göz önüne alındığında tamamen beklenmedik bir gelişme değil- muhtemelen metafizik değil, toplumsal ve edebi zorunluluklara bir yanıttı. Genç, esmer ve zayıf Home, pitoresk ve gizemli bir figür çiziyordu. Garip fenomenlerini ürettiği seanslar her zaman seçkin, özel toplantılardı. Bu olayları mümkün olduğunca dikkat çekici göstermeyi amaçlayan hikayeler anlatarak, aristokratlar, *femmes du monde* ve kasabadaki erkekler toplumsal *itibarlarını artırdılar* : göz alıcı bir parti çekiciydi; garip tezahürlerin üretimi için küçük bir toplantı karşı konulamazdı. Bu nedenle, aristokratların hikayelerini olduğu gibi kabul etmek, gazetecilere toplumsal dedikodularının birincil kaynaklarını pohpohlamanın etkili bir yolunu sağlayacaktı. Daha da önemlisi, kendilerinden önceki *tablolarda olduğu gibi* , Home'un başarılarının anlatıldığı yazılar, politik açıdan zararsız, dikkat çekici *feuilletonlar için malzeme sağlıyordu* ; bunlar, 1857'ye gelindiğinde her büyük gazetenin ön sayfasının alt üçte birlik kısmından okuyucuları etkileyen eğlenceli eleştiriler, denemeler ve tefrika romanlardı.

Ek olarak, bu tür fantastik olayların gerçek olabileceği olasılığını benimseme isteği, popüler Romantizmin bu döneminde, birçok gazeteciye çekici bir edebi poz gibi görünmüş gibi görünüyor, tıpkı Mesmerizm'in savunulmasının on yıl önce olduğu gibi. [188] Birçok gazetecilik anlatımının bilinçli bir şekilde şiirsel tonu bu yorumu destekler. Örneğin, 24 Mart'ta *L'Estafette'de* çıkan bir *tefrikada Paul d'Ivoi şunları yazmıştır:*

> Tuileries'de, [Home] İmparator'a Providence'ı görmek isteyip istemediğini sormuşlar. İmparator olumlu bir cevap verdikten sonra, M. Hume [sic] masanın üzerine bir beyaz kağıt koymuş. Işıklar hemen kısılmış; yarı karanlık salonda belirsiz, ışıklı bir bulut gibi parlak bir el belirmiş ve kağıda birkaç cümle çizmiş. Kâğıdın, bu gizemli satırları bir tılsım olarak saklayan İmparator'a verildiğini söylüyorlar. [189]

D'Ivoi'nin bu pasajdaki dili, habercilikten çok *conte fantastique'e daha yakındır* . Gizemli yabancıların olağanüstü güçlerine olan inanç, burada, Fransız Romantiklerinin yaratıcı mizaç için çok önemli gördüğü aşkın ve tekinsiz olana açıklığı ifade etmenin bir yolu haline geldi. Bu nedenle,

1857'deki bu haftalarda Home'a olan inancı ifade etmek, gazetecilere güncel edebi duyarlılıklarını sergilerken aristokrat sosyal çevrelerle olan bağlantılarını gösterme fırsatı sağladı.

Piérart, Home hakkındaki yorumlarında, gazetecilikteki bu ani gönül değişikliğine dair farklı bir görüş ileri sürmüştür; bu görüşte, Piérart'ın inancı ironiyi tespit etme kapasitesini bastırmış gibi görünmektedir. Piérart, bu yazarların Home'un güçlerinin gerçekliği konusundaki ısrarının, "bu makalelerde anlatılan olguların, ne kadar olağanüstü görünürlerse görünsünler, yine de güvenilir insanlardan oluşan bir kalabalık tarafından mümkün ve çok doğru olarak kabul edildiğini" kanıtladığını ileri sürmüştür. Bu yaygın onay, diye devam etti, Fransız toplumunda yaklaşan bir deniz değişiminin habercisiydi. Home'un muzaffer karşılanması, "şu anda, insan ruhu büyük bir ilerleme kaydediyor ve belki de muazzam gerçeklerin ortaya çıkışını görmenin eşiğindeyiz - en yüce ahlaki dönüşümler." Piérart, aristokrat salonlarında garip olayların yaşandığına dair hikayeler olarak başlayan şeyin, *Modern* Spiritüalizmin Amerika Birleşik Devletleri'nde yayıldığı gibi, kısa sürede yayılacağına inanıyordu. Fransızlar, aristokratlarının ve toplum gazetecilerinin örneğini izleyerek, spiritüalizm olgusunu tam olarak benimsediklerinde, dini anlayış ve sosyal adaletin yeni bir dönemi kaçınılmaz olarak başlayacaktı. [190]

Du Potet, özellikle Home'un seanslarından birine katıldıktan sonra Piérart'ın coşkusunu paylaştı. General D'nin evinde düzenlenen toplantıya yalnızca beş kişi katıldı: general, karısı, kızı,
Home ve du Potet. Grup, kitaplarla kaplı büyük ve ağır bir masanın etrafında oturuyordu. Seansın başında Home masaya dokundu. Du Potet, temasa yanıt olarak "masa kendiliğinden hareket etti; bazen sola, bazen sağa eğildi." Çok sayıda ağır folio ve quarto içeren kitaplar, bu salınımlar meydana gelirken hiç hareket etmedi. Du Potet'i "tek başına hareket ettiren" bir dizi sözlü ruh iletişiminden sonra, masa, kitaplar ve her şey yerden kalktı ve "yerçekimininkinden başka yasalara uyarak asılı kaldı." Du Potet, bu tezahürlerin onu Home'un yeteneklerinin gerçekliğine ikna ettiğini yazdı. Ayrıca, baron, fenomenlerin doğasının Home'un "tamamen psişik, uzayda var olan zeki güçlerden gelen" gücünü kanıtladığı sonucuna vardı. Home'un kullandığı "bilinmeyen yardımın" kesin doğası bir gizem olarak kaldı, ancak du Potet "zamanın yakında ... gerçek özünü ortaya çıkaracağından" emindi. [191] [192]

Du Potet'nin Home ile yaşadığı deneyimden sonra, ruh hipotezi lehine olan editöryal notları giderek daha vizyoner bir hal aldı. Örneğin, 1857'nin son sayısında, du Potet amacının yalnızca yeni bir fenomen sınıfına ışık tutmak değil, Akademik bilimin dayandığı varsayımları yok ederek insan bilgisinde tam bir dönüşüm sağlamak olduğunu ilan etti. İddiasını desteklemek için, Napolyon III ve Seine Valisi Georges-Eugène Haussmann'ın yakın zamanda başlattığı Paris'in kentsel dokusunu yeniden şekillendirmeye yönelik iddialı projeye değindi:

> Evet, bir yıkım eylemi istiyoruz: bilim insanlarının dayattığı ve ruhu canlandırmak yerine büyümesini engelleyen tüm bu sistemler, tüm bu sahte doktrinler yıkılsın. Ah! Hükümetin burada eski Paris'te yaptığına hayranım, hava ve ışık getirmek için yıkıyorlar, anlamsız kalabalığın haykırışlarına ve dedikodularına aldırış etmiyorlar. Ama bu eski

> maddecilik inlerinin—tüm insanların kalbini kemiren bir kangren—tazminatsız bir şekilde yıkılmasını *istiyoruz* [66]

Du Potet, önyargı birikimlerini yok ederek ve bilim insanlarının kibirli varsayımlarını zayıflatarak, Amerikan spiritüalizminin insanlığın ruh ve Tanrı doğası anlayışını "Haussmanlaştıracağını" ilan etti. Ortaçağ yapıları ve gelişigüzel sokak ağları, din ve bilimin uyum içinde birleştiği yeni bir kavramsal alana yol açacaktı. Du Potet, Amerikan spiritüalizminin gelişiyle birlikte, Mesmerizmin buhar makinesi veya telgraf gibi basit bir bilimsel keşiften, toplumsal, entelektüel ve metafiziksel yenilenmenin kapsamlı bir sürecini tetikleyecek bir güce dönüştüğüne inanıyordu.

Amerikan spiritüalizminin lehine olan argümanlar *Journal du magnétisme'de giderek artan bir yer kaplamaya başlayınca,* Union *magnétique* klinik odağını terk etti ve Mesmerist düşüncedeki bu dönüşe saldıran makaleler basmaya devam etti. Home, bu yenilenen polemiğin merkezindeydi. Union, *Journal du magnétisme'in Amerikan medyasına olan coşkusunu* paylaşmıyordu . Aksine, *Union'ın* basın özetlerinden sorumlu yazar Alexis Dureau, Home'a küçümsemeyle yaklaştı, eşcinselliğiyle ilgili yaygın söylentilere atıfta bulundu ve seçkinciliğini kınadı. Özellikle Dureau, Home'u, eğitimli uzmanların gözetimi ve kontrolü olmadan, fenomenlerini bağımsız bir şekilde üretme biçimi nedeniyle eleştirdi. Dureau, Home'un, Piérart ve du Potet'nin onu gösterdiği gibi tarafsız bir aziz olmadığını gözlemledi. Aksine, dolaylı da olsa hizmetleri için cömertçe ödeme yapıldı:

> M. Hume [sic], Madelaine yakınlarında yaşayan asil ve zengin bir Polonyalı olan M. Kont B tarafından sağlanan 40.000 franklık (konaklama, bakım, yiyecek ve araba dahil değil) faydalarla ücretli bir *medyumdur* . Bazıları opera kızlarına, diğerleri atlara tutkundur; M. Kont B'nin, söylendiğine göre,
>
> geliri güzel bir milyon olan, kendi *ruhunu korumak isteyen,* efendisi olabilecek kadar zengin ve ona iyi para ödeyecek kadar cömert olan. [193]

Bu saldırıda, Home'u bakılan bir kadına benzeterek Dureau, medyumun muhalifleri arasında tipik olan ve onun erkekliğini ve cinsel yönelimini sorgulama eğiliminde olan retorik bir hamle yaptı. [194] Ancak aşırı efeminelik, Dureau'nun Amerikan medyumunun başarısını kınamasının temel nedeni değildi. Dureau, Home'un hareket ettiği şımartılmış, seçkin çevrelerden ayrılmayı reddetmesinin, yeteneklerinin gerçekliğini sorgulattığını savundu. Hafifmeşrep aristokratlardan oluşan bir çevreyi ikna edebilecek tezahürler, bu tür fenomenlerin deneysel çalışmasında oldukça deneyimli olan eğitimli Mesmeristler üzerinde çok farklı bir etki yaratabilirdi. Home, seansları yalnızca aristokrat salonlarında düzenlemekte ısrar ettiği sürece , Dureau, iddia edilen yeteneklerini etkileyici sihirbazlık numaralarından daha fazlası olarak ele almanın imkansız olacağını savundu. Dureau, "Bir adam, bilgisi yalnızca kadrillerin arasında misafirleri eğlendirmek, küçük erkek çocuklarını güldürmek ve küçük kızları korkutmak için kullanıldığında ciddi değildir" diye yazmıştır. "Bir kişi ciddi olduğunda, üyeleri de ciddi olan komitelere yaklaşır." [195] Home, eğitimli Mesmeristlerin huzurunda deneyler yapana kadar, Dureau'nun iddiasına göre, onun güçlerine şüpheyle yaklaşılması gerekiyordu.

Union magnétique'teki diğer yazarlar, Home'a yönelik bu özel eleştirileri, spiritüalist Mesmerizm'e yönelik yenilenen saldırıların başlangıç noktası olarak kullandılar. Örneğin, derginin *şef yardımcısı* Guillot, Home'un Fransız destekçilerinin egzotik teorileri ve olguları benimsemeye istekli olmasını kınadı. Guillot, Amerikan spiritüalistlerinin benimsediği tuhaf, uçuk fikirlerin "entelektüel, ahlaki ve sonuç olarak toplumsal bir felakete yol açacağını" savundu. Gerçekten de,

> Tutkulular tarafından hayal edilen, kurnazlar tarafından sömürülen, safdiller arasında yayılan bu mistik fikirler, bilimi ve sağduyuyu susturmak için yeterli tutarlılığı kısa sürede kazanacak ve ardından onları zulüm nesnelerine dönüştürecektir. Bu korku, sevgili meslektaşlarımızın fikirlerine saldırmamızın tek nedenidir. [196]

Guillot, eleştirel yargının rahatsız edici bir şekilde askıya alınmasının spiritüalist coşkuyu kışkırttığını ve bunun yeterince yaygınlaşması durumunda yeni bir Karanlık Çağ'a yol açabileceğini düşünüyordu. Bu nedenle, akıl ve ilerlemenin tüm savunucuları, Guillot'nun durumunda olduğu gibi, en önde gelen destekçilerinin çoğunu arkadaşları arasında saysalar bile, bu eğilime *mıknatısçılar arasında karşı çıkmayı* görev edinmeliydiler. Hipnozcuların, hayal gücünün gücünü veya nesnel özdenetimle kontrol edilmediğinde verebileceği zararı hafife almamaları gerektiği sonucuna vardı.

Honorine Huet ve Ortamın Yeni Rolü

Bu önemli ölçüde farklı görüşlerin gösterdiği gibi, spiritüalist ve terapötik Mesmeristler arasındaki gerilim 1850'lerin sonlarında tırmandı. *Manyetizörlerin bir grubu, tabloları ve Amerikan spiritüalizminin fenomenlerini* benimsedi , metafiziksel önemleri hakkında özgürce spekülasyon yaptı, onlara vahiy kaynakları olarak baktı ve Amerikan meslektaşlarına eşit güçlere sahip Fransız medyumlar aradı. Diğer grup, yeni fenomenlere daha temkinli yaklaştı, bunların başka bir dünyadan müdahaleyle meydana geldiği fikrine karşı çıktı ve konuyla aşırı meşgul olmanın Mesmerist girişimin entelektüel meşruiyetini tehlikeye atabileceği endişesini dile getirdi. Paris'in iki büyük Mesmer topluluğundan hiçbirinin görüşlerinde oybirliği olmaması -ilgili dergilerinin giderek kutuplaşan duruşlarına rağmen- bu çatışmayı daha da bölücü hale getirdi. Morin, Journal *du magnétisme'de* ve ona bağlı Société du Mesmérisme toplantılarında, Piérart'ın yeni olgularda gördüğünü bu kadar kesin bir şekilde iddia ettiği uhrevi müdahale hakkında giderek artan şüpheciliğini dile getirmişti. [197] Benzer şekilde, Guillot'nun arkadaşlarının inançları hakkındaki sözlerinin de gösterdiği gibi, *Birliği yöneten Société philanthropico-magnétique,* üyeleri arasında Henri De- laage dahil olmak üzere birçok spiritüalisti saydı. [198] Daha sonra her iki grup da, kendi süreli yayınlarının sayfalarında açıkça ortaya çıkmayan bu yeni olguların doğru yorumlanması konusunda iç çatışmalarla karşı karşıya kaldı.

1858'de spiritüalistler ile terapötik Mesmeristler arasındaki uçurum, mevcut kurumsal yapıların kontrol edemeyeceği kadar derinleşti. Ocak ayında Piérart, Journal *du magnétisme'den ayrıldı ve* yalnızca yeni fenomenlerin incelenmesine adanmış kendi dergisi *Revue spiritualiste'i çıkardı. Piérart, bu dergide öte dünyaya müdahale rolünü doğal karşıladı. Şef rédacteur'ünün ayrılmasından sonra* Journal *du magnétisme* daha ılımlı bir duruş sergilemeye başladı. Piérart'ın görev

süresi boyunca nadiren yazan Morin, çok sayıda şüpheci makaleye katkıda bulundu ve du Potet kendi coşkusunu dizginledi. Union *magnétique* ise spiritüalist fikirlere açık yeni bir politika başlattı. Yeni olgularla ve ilgili metafizik spekülasyonlarla ilgilenen okuyucular artık *Birliğin* sayfalarında ruh müdahalesi lehine argümanlar sunan makaleler bulabilirlerdi , ancak bunlar her zaman Guillot'nun bu tür teorilere ilişkin temel memnuniyetsizliğini yeniden teyit eden bir editör notuyla başlardı. [199]

Société philanthropico-magnétique, spiritüalist ve terapötik Mesmeristler arasındaki çatışmayı çözme çabasında daha kararlı bir adım attı. Aralık 1858'in sonlarında, *Union magnétique* okuyucularına iddia edilen ruhsal fenomenlerle ilgili çok sayıda yazışma almaya başladığını duyurdu. Guillot, bu artan ilgiyi karşılamak için Société philanthropico-magnétique'in bu tezahürleri araştırmak ve bunların gerçekliği konusunda kesin bir karar vermek üzere bir "soruşturma komisyonu" kurmaya karar verdiğini yazdı. Komisyon, hem spiritüalist hem de terapötik kamplardan seçkin Mesmeristleri içeriyordu. Morin ve P. Tharin gibi karşılaştırmalı tarafsızlara ek olarak, terapötik Mesmeristler Dureau, Guillot ve Millet ile spiritüalistler Piérart ve Delaage'ı da içeriyordu. [200] Morin, *Journal du magnétisme'de* bu çabayı coşkuyla destekledi. "Bu kadar muazzam fenomenler söz konusu olduğunda," diye yazdı, "ayık gözlem esastır." [201] Uzun bir müzakere sürecinin ardından komisyon, yetenekli Fransız medyum Honorine Huet ile bir dizi oturum düzenlemeyi başardı.

Eğer orta sınıf yetenekleri olmasaydı, Huet'in geleceği pek parlak olmazdı. Marsilya'dan orta sınıf bir Yahudi ailesinin en büyük kızı olan Huet, 1850'lerin sonlarında annesi ve küçük kız kardeşi Virginie ile birlikte Paris'e taşındı. Aile, güzel ve orta derecede yetenekli bir piyanist olan Virginie için bir talip bulmak amacıyla bu taşınmayı üstlenmişti. Ancak Honorine, Paris sosyal hayatına katılmadı. Bunun yerine, karısı Honorine'in annesinin arkadaşı olan yazar Théophile Gautier'in kızları için mürebbiye olarak çalıştı. Yaşlı Mlle Huet'in gösterişsiz fiziksel görünümü muhtemelen onu bu bekar rolüne mahkûm etti. Eski sorumlusu Judith Gautier'in acımasız anlatımında, Huet'in en dikkat çekici fiziksel özelliği "muazzam bir şişmanlık"tı; en dikkat çekici entelektüel özelliği ise yoğun, kendine özgü ve dindar bir Hristiyan dindarlığıydı. "Burbon burnundaki" bir polip, zaten belirgin olan Provence aksanını saçma bir şekilde genizden yapıyordu. [202]

Huet ile yapılan seanslar, Amerikan spiritüalist örneğinin 1853'teki seans modasından bu yana Mesmerizm uygulamasını ne kadar değiştirdiğine dair açıklayıcı bir örnek sunuyor. En belirgin değişiklik masa hareket ettirme ve ruh vurma gibi yeni fenomenlerin tanıtılması olsa da, spiritüalizm aynı zamanda toplumsal dinamiklerde daha da yaygın bir değişime yol açtı. Home'un turu bu dönüşümü açıkça ortaya koydu: *Magnétiseur* ile *somnambule arasındaki eski ilişki, büyülenmiş özneye önemli ölçüde daha fazla bağımsızlık sağlayan yeni bir düzenlemeye yol açmıştı. Bazı açılardan, Mlle Huet muhtemelen* bu komitedeki *magnetiseur'lara klasik bir somnambule gibi* gelirdi - zeki, gözle görülür şekilde eksantrik ve oldukça gergin bir kadın. Bir *somnambule gibi,* Huet'in de eğitimli yaşlı bir adam olan eczacı PF Mathieu ile yakın bir ilişkisi vardı; Mathieu onun hünerlerini kamuoyuna duyurdu ve seanslarda sık sık ona soru soran kişi olarak görev yaptı.

Ancak, seleflerinin aksine, Huet öte dünyayla iletişime geçmek için bir *mıknatıslayıcının* sıvısına ihtiyaç duymuyordu : Mathieu, Huet'in basiretinde aktif bir işbirlikçi değil, bir müritti. Mathieu, onun bu tür tezahürleri "doğrudan yazma" olarak üretme yeteneğine hayran olsa da, onun aldığı öğretici iletişimlerin içeriğine daha da fazla dikkat etti ve ruhlar işbirliği yapmadığında sakinlikle tepki verdi. Huet'in seanslarında ortaya çıkan fenomenler, yalnızca *onun* şartlarına göre gerçekleşti.

Bu yeni durum, Huet'in masasının etrafında oturanlar arasında önemli gerginlikler yarattı. Gruptaki iki spiritüalist, Delaage ve Piérart, durumun gereklerine kolayca uyum sağladı; diğerleri, hem *uyurgezer hem* de *mıknatıslayıcı olarak hareket eden bu kadına tam yetki verme konusunda çok daha isteksizdi.* Komite üyeleri, onun ürettiği tezahürleri pasif bir şekilde izlemek ve kabul etmek yerine, bir dizi deney yürütmeye çalıştı; buna karşılık ruhlar sık sık boyun eğmeyi reddetti. Bu seansları işaretleyen birçok başarısızlığın en muhteşeminden sonra -gizli ruh alfabesiyle yapılan deney- Mathieu, harflerle işaretlenmiş karton parçasını masanın üzerine, orada bulunan herkesin tam gözü önünde düz bir şekilde koydu. Huet'in varlığı iki kez tıkladı ve ardından "şüpheciler" kelimesini heceledi. [203] Seanslarında, ruhun kesin tezahürler üretememesinden, medyumun eksiklikleri değil, *mıknatıslayıcıların olumsuz tutumları sorumluydu.*

Komitedeki sekiz adamın hepsi, bu iki seansın ruh müdahalesinin kanıtı olarak ikna edici olmadığı konusunda hemfikirdi. Spiritüalistler Piérart ve Delaage'nin muhalefetine rağmen, komite üyelerinden altısı, Ağustos 1859'da yayınlanan sonuçlarını yayınlamak için oy kullandı. Bu yayından sonra, yoğun bir entelektüel tartışma, terapötik ve spiritüalist Mesmeristler arasında bir bölünmeyi hızlandıran ad hominem polemiğine dönüştü. Yeni fenomene tanıklık ettiğini iddia edenleri patolojik hale getirerek Akademik bilim insanlarının örneğini izleyen Morin, Piérart'ın "spirito-deliliğinden" muzdarip olduğunu ima etti. [204] Piérart, Morin'i "doğuştan şüpheci" olarak adlandırdı ve uzun süre avukatlık yapması ve Voltaire'in eserlerini aşırı incelemesiyle kronik inanç eksikliğini daha da kötüleştirdi. Piérart, "Hayatını bir laf cambazı olarak yaşadı," diye sonuca vardı, "ve bir laf cambazı olarak ölecek." [205] 1859 ve 1860'ta hem *Journal du magnétisme hem* de *Union magnétique* dikkatlerini Mesmeric tedavilerinin anlatımlarına geri çevirdi. Spiritüalistler de Piérart'ın dergisine ve kendisine Allan Kardec adını veren eski bir matematik öğretmeni tarafından kurulan rakip bir dergi olan *Revue spirite'e destek verdiler.*

Spiritüalizmden bu uzaklaşmanın ardından, Mesmerist hareket yavaş yavaş geriledi ve yirminci yüzyılın başlarına kadar yeniden ortaya çıkmadı. *Journal du magnétisme* 1861'de yayınlanmayı bıraktı; aynı yıl, Société du Mesmérisme ve Société philanthropico-magnétique (ikisi de spiritüalist üyelerinin kaybıyla azaldı) tek bir grupta birleşti. 1860'ların çoğunda Fransa'nın kalan tek Mesmerist dergisi olan *Union magnétique'in tirajı* giderek azaldı. 1866'ya gelindiğinde, sadece 300'e düşmüştü; Kardec'in yeni dergisinin tirajı ise 1.800'e ulaşmıştı. [70] 3. Bölüm'de göreceğimiz gibi bu geçiş, İkinci İmparatorluk dini yaşamındaki en dikkat çekici gelişmelerden birini, Spiritüalizmin yükselişini yansıtıyordu.

[70] Ulusal arşivler, F/18/294.

Spiritizmin İcadı ve Gelişimi, 1857-1869

C... ,

X,_____1867'de Fransa'da bir ruha dokunmak belirgin şekilde farklıydı 1859'da olduğu gibi bir deneyim. Seanslar bir zamanlar karanlıkta gerçekleşirken, artık genellikle aydınlık odalarda yapılıyordu. Seans katılımcıları arasındaki fiziksel temas artık ritüelin temel bir parçası olarak görülmüyordu ve yokluğunda, bir zamanlar *masa tournantes ile yapılan birçok deneyi karakterize eden şakacı flört atmosferi ortadan kayboldu. Ruhlar için iletişim kurarken, medyumlar artık hareket eden masalara, gizemli vuruşlara veya hantal bir planşete* güvenmiyorlardı ; bunun yerine, sessizce oturuyor, kalemleri geleneksel şekilde tutuyor ve diğer dünya güçleri onlara ilham verdiğinde yazıyorlardı. Seanslar hala sıklıkla aile çevrelerinde gerçekleşse de, katılımcıların ve diğer dünya misafirlerinin diğer tartışma topluluklarının üyeleri gibi katı düzen kurallarına uyduğu resmi toplantılarda da gerçekleşiyordu. Bu kurallar, Mesmerist ve *uyurgezer* eski paradigmasına kısmen dönüşü içeriyordu ; medyumlar kendi trans hallerini yönetiyorlardı, ancak iletişimin yönünü kendileri belirlemek yerine, genellikle eğitimli bir erkek toplum başkanının sorduğu sorulara cevap veriyorlardı.

Ruhların gönderdiği mesajlar ve yaşayanların bunları tartışmak için kullandıkları dil de değişti. Yayımlanmış eserlerde, birçok vizyon sahibi medyumun 1850'lerde ürettiği hayali, kehanetsel iletişimler daha sade, daha açık mesajlara yol açtı. Daha önce öte alemin sakinleri arasında belirgin bir görüş çeşitliliği varken, bir fikir birliği ortaya çıktı. Çoğu medyumun temas kurduğu ruhlar artık hayırseverliğe ve ortak duygunun önemine dayalı bir ahlaki sistem geliştirdiler.

Şekil 8. Hippolyte Léon Dénizard Rivail, daha çok Allan Kardec olarak bilinir, 1860'larda. (Yazarın koleksiyonu.)

Genellikle insan ruhunun reenkarnasyon yoluyla kendini arındırdığı, günahlarını kefaret ettiği ve giderek daha yüksek bir yaşam serisinde hatalarını düzelttiği kozmolojik bir vizyonu benimsediler. Bu mesajları kalplerine alan arayıcılar rehberlik için giderek daha fazla yetkili

metinlerden oluşan birleşik bir gövdeye baktılar ve fikirlerini ve uygulamalarını tanımlamak için yeni kelimeler ortaya çıktı. Bu inananlar, yaşayanların ölülerin ruhlarıyla doğrudan temas kurabileceğine olan inançlarından bahsettiklerinde buna '*spiritizm' adını verdiler,* bu fikri kabul edenler ruhlardı *.*

Bu dramatik değişimler, Hippolyte Léon Dénizard Rivail adlı eski bir öğretmenin etkisine önemli ölçüde borçludur (resim 8). Heterodoksluktaki kariyeri, 1857'de Allan Kardec takma adıyla yayınladığı *Le Livre des Esprits adlı bir kitapla başladı. Livre des Esprits,* İkinci İmparatorluk'ta en çok satan kitaplardan biri oldu ve Kardec'i dönemin en çok okunan filozoflarından biri yaptı. 1874'e gelindiğinde, kitap her biri en az 2.200 kopya olmak üzere yirmi iki baskı yapmıştı; bu da Üçüncü Cumhuriyet'in başlangıcında en az 48.000 kopyanın dolaşımda olduğu anlamına geliyor. [206] Karşılaştırıldığında, Victor Cousin'in *Du Vrai, du beau, du bien adlı eserinin 1853 versiyonu,* Kardec'in kitabının yayınlandığı firma tarafından yayınlanan ve çok okunan bir felsefe eseriydi ve 1881'e kadar yirmi üç baskı yapmıştı. [207] Kardec'in sonraki kitapları da önemli bir başarı elde etse de, o sadece bir yazar olmakla yetinmedi. Bunun yerine, fikirleri için yorulmak bilmez bir propagandacı oldu, başarılı bir dergi çıkardı ve seanslar düzenlemeye adanmış etkili bir topluluk kurdu. 1862'ye gelindiğinde, Spiritizm adını verdiği hareketin Fransa'nın her yerinde, özellikle Paris, Lyon ve Bordeaux şehirlerinde taraftarları vardı.

Kardec'in zor bir meslek olan profesyonel heterodoks ruhani liderlikteki başarısı çeşitli faktörlerden kaynaklanmıştır. İlk olarak, kendi şartlarında güçlü bir çekiciliğe sahip olan fikirlerin kendisi vardı. Kardec'in kitaplarında bu kadar erişilebilir bir şekilde sunulan spiritüel felsefe, birçok eğitimli orta ve alt orta sınıf insana mantıklı, teselli edici ve güven verici bir şekilde tanıdık geldi. Romantik Sosyalizm ve Pozitivizm'de kök salan bu felsefe, alternatif kozmolojiler arayan birçok kişinin beklentilerine uyuyordu; özellikle de on dokuzuncu yüzyıl ortası solunun vizyoner söylemine sempati duyanların. Kardec, spiritüel fikirlerin çekiciliğini, onları bir dizi uygulamaya bağlayarak yoğunlaştırdı: toplum toplantıları, seanslar düzenleme ve otomatik yazı performansı. Bu pratik boyut, bireysel inananları bir araya getirdi ve onlara kutsalın kişisel, birçok yönden yeni bir deneyimini yaşama fırsatı verdi. Son olarak, yenilikleri ne kadar dramatik olsa da, Kardec her türlü aşırılıkçı görünümden kaçındı. Kendini bir vizyoner veya peygamber olarak sunmadı, bunun yerine rasyonel, hatta ağırbaşlı bir uzman rolünü benimsedi. Onun gördüğü kadarıyla, öte dünyayla iletişim kurmak, "aydınlanmış sınıfların" dikkatini çekmeye değer ciddi bir çabaydı. Bu nedenle, Spiritizm'in fikir ve uygulamalarının, eğitimli, aklı başında gözlemcilerin, özellikle de erkek profesyonellerin entelektüel talepleri olarak algıladığı şeyleri karşılamasını sağlamaya çalıştı.

İnananlar için Spiritizm, olgusallık krizini çok doğrudan bir şekilde çözmüş gibi görünüyor ve vizyoner aşırılığın vahşi doğasına çok fazla girmeyen, belirgin bir şekilde modern bir metafizik teselli kaynağı sağlıyordu. Bu bölüm, Kardec ve takipçilerinin İkinci İmparatorluk Spiritizminin beş yönünü analiz ederek bu hassas dengeleme eylemini nasıl başardıklarını açıklayacaktır: (1) kurucusunun hayatı ve yazıları, (2) yarattığı örgütsel yapılar, (3) inananların dönüşüm deneyimleri, (4) seans uygulamasının karmaşıklıkları ve (5) yeni doktrinin Katoliklikle olan ikircikli

ilişkisi. Spiritistlerin kopuş olmaksızın yenilik vaadi, İkinci İmparatorluğun istikrarsız dünyasına, eski kesinliklerin yerini hızla eskimiş görünen yeni kesinliklere acil ihtiyaç duymasıyla ilgili açıklayıcı bir bakış sağlar.

Spiritizmin İcadı

Chef du spiritisme olmadan önce Kardec'in hayatı ve ilgi alanları, ılımlı sol eğilimlere sahip tipik bir orta yüzyıl entelektüelininkilerle aynıydı. Örneğin, 1820'lerde Mesmerizm'i inceledi ve İkinci Cumhuriyet'in idealizmi tam çiçek açtığında kendini halk eğitimine adadı. Kardec'in değerleri de benzer şekilde tipikti: onurlu ve eğitimli insanlara karşı orta sınıf bir saygısı, nesnel sorgulamanın verdiği otoriteye güçlü bir inancı, bir Pozitivistin metafizik spekülasyona karşı şüphesi ve bir cumhuriyetçinin ilerlemenin kaçınılmazlığına olan inancı vardı. Ayrıca, birçoğu çocukluklarındaki Katolik inançlarını kaybettikleri için pişmanlık duyan, ancak bunun kendilerine entelektüel tatmin sağlayamadığını kabul eden dönemin özgür düşünürleri arasında yaygın olan varoluşsal şüpheleri de paylaşıyordu.

Bu tipiklik, ruh iletişimleri üzerine çalışmalarına başladığında ona iyi hizmet etti. Şüpheleri, Amerikan spiritüalizminin yeni fenomenlerinin sağladığı teselli potansiyelini görmesine yol açtı ve bakış açısının gelenekselliği, fikirlerine benzersiz bir şekilde etkili bir temel sağladı. Kardec'in bir öğretmen olarak deneyimi de görevinde ona yardımcı oldu: profesyonel burjuvaziye hitap ederken bile, metinlerini orta sınıf kadınlar ve kentli esnaf gibi orta düzeyde eğitimli veya kendi kendine eğitim almış okuyucuların hem sınırlamaları hem de özlemleri konusunda kurnazca bir anlayışla tasarladı.

Allan Kardec Olmak

Hippolyte Léon Dénizard Rivail, 3 Ekim 1804'te Lyon'da orta sınıf bir ailede dünyaya geldi. Babası Jean Baptiste Antoine Rivail, Rivails'in nesillerdir olduğu gibi bir yargıçtı. Hippolyte vaftiz edildi ve Katolik olarak yetiştirildi. Lyon'da birkaç yıl ilkokul eğitimi aldıktan sonra, ailesi onu İsviçre'deki Yverdun'a gönderdi ve burada Johann Heinrich Pestalozzi'nin yenilikçi akademisine kaydoldu. [208] Genç Rivail, Rousseau'nun eğitim yazılarından yararlanan ve doğayı doğrudan gözlemleyerek öğrenmenin önemini vurgulayan Pestalozzi tarzında eğitilmiş olacaktı. Pestalozzi ayrıca, dogmanın ezberci, kateşistik ezberlenmesi yerine sezgisel, duygusal bir inancı teşvik eden eğitim programının dini yönü için Rousseau'yu ilham kaynağı olarak kullandı. [209]

Pestalozzi'nin örneği genç Rivail üzerinde derin bir etki bırakmış gibi görünüyor. 1832'de, birkaç yıllık askerlik hizmetinden sonra, Amélie Boudet adında bir okul öğretmeniyle evlendi ve Paris'te Pestalozzi'den esinlenen bir teknik okul kurdu. Gayretli çabalarına rağmen, *Institut tekniği* talihsiz bir girişim olduğunu kanıtladı. Rivail'in amcası ve birincil mali destekçisi, inatçı bir kumarbazdı ve sonunda 45.000 franka ulaşan kayıpları, genç öğretmeni mahvetti ve onu okulu kapatmaya zorladı. Bu aksilikten sonra Rivail, bir tiyatro ve Katolik gazetesi *L'Univers dahil olmak üzere çeşitli farklı işletmeler için bağımsız bir muhasebeci olarak çalışarak alacaklılarını uzak tuttu.* Bu yeni kariyer oldukça kazançlı oldu ve Rivail'e yılda yaklaşık 7.000 frank kazandırdı. Boş zamanlarında, dil bilgisi, matematik ve diğer konularda pedagojik eserler yazdı. Rivail ayrıca İkinci Cumhuriyet'te halk eğitiminin gelişmesine de katıldı: 1849 boyunca *Lycée*

Polymathique'te fizyoloji, astronomi, kimya ve fizik dersleri verdi ve evinde ücretsiz dersler verdi. [210]

Rivail, zamanının birçok ilerici entelektüeli gibi, Mesmerizmin sıradan bir öğrencisiydi ve 1820'lerden beri böyleydi. [211] 1853'ün sonlarında, Mesmerist bir arkadaşı olan M. Fortier, ona deneysel seanslarında meydana gelen ürkütücü olaylardan bahsetti. Başlangıçta, Fortier yalnızca temel fiziksel fenomenler üretmeyi başarmıştı; örneğin masanın yerden kalkmasını veya kendi gücüyle kendiliğinden dönmesini sağlamak gibi. Ancak, aylarca süren deneylerden sonra, Fortier, Rivail'e şaşırtıcı haberlerle geldi: Seans masası, gizemli tıklama sesleri aracılığıyla net mesajlar iletmeye başlamıştı. Başlangıçta, Rivail'in yazdığına göre, şüpheciydi. *Parlantes tabloları kavramı* ona "bir masaldan" başka bir şey gibi gelmiyordu. [212]

Elbette Rivail daha sonra fikrini önemli ölçüde değiştirecekti. Sonunda dönüşümüne yol açan belirleyici karşılaşma, Mayıs 1855'te, bir *uyurgezer* olan Mme Roger'ın dairesinde Fortier'i ziyaret ettiğinde gerçekleşti. Konuşma, masalardaki *parlantes'lere* ve bu garip fenomenlerin bedensiz insan ruhlarının işi olduğu teorisine döndü. Fortier'in diğer konuklarından biri olan M. Pâtier, Mme de Plainemaison adlı bir medyumla düzenli olarak yaptığı seanslardan elde ettiği örnekleri göstererek "ruh hipotezi"nin gerçekliğini savundu. Rivail, büyük ölçüde muhatabının kusursuz saygınlığından dolayı, Pâtier'in yeni fenomenler lehindeki argümanlarını ikna edici buldu: "M. Pâtier, belli bir yaşta, çok iyi eğitimli, soğukkanlı, ciddi bir karaktere sahip bir kamu görevlisiydi; hiçbir coşkudan etkilenmemiş, sakin dili beni çok etkiledi." Pâtier çılgın bakışlı bir vizyoner ya da yarı hazır bir meraklı değildi; o, yargılarını bürokratik titizlikle değerlendiren ciddi bir adamdı. Rivail, böyle bir şahsiyetin sürekli ilgisini çekebilecek herhangi bir olgunun daha fazla çalışmaya değer olduğunu düşündü. Pâtier, Rivail'i Mme de Plainemaison'daki haftalık seanslarından birine katılmaya davet ederek konuşmayı sonlandırdı. Genç adam "hevesle" kabul etti. [213]

Pâtier'in seanslarına katılmak, Rivail'i bu fenomenleri inceleyen küçük ama yoğun bir şekilde aktif bir Parisli grubuyla tanıştırdı. Pâtier'in toplantılarından birinde Rivail, karısının ve iki ergen kızının medyum olarak hizmet verdiği kendi haftalık deneysel seanslarını düzenleyen Baudin adında bir adamla tanıştı. Esas olarak "dönme, zıplama ve masalarda koşma" çalışmasına adanmış olan Pâtier'in seanslarının aksine, Baudin'in seansları "medyanim yazısı" üretimine odaklanmıştı. [214] Bu toplantılarda, medyumlar (genellikle iki Bayan Baudin) ellerini bir kalem takılı bir sepet veya *planşete koyardı* . Kalem daha sonra kendiliğinden veya diğer seans katılımcılarının sorularına yanıt olarak yazardı.

Başlangıçta, Baudin'in düzenlediği seanslar şakacı olaylardı. En sık kendini gösteren ruh Zéphyr olarak adlandırılıyordu ve ciddi ahlaki öğütler kadar "mizahi espriler" de sunma olasılığı yüksekti. Bu hafiflik tonundan büyülenen Rivail, bu seanslarda yalnızca öte dünyadan ara sıra gelen "acı ve nükteli epigram"ları toplamaktan daha fazlasını yapmak istiyordu. "Deneysel yöntem" konusundaki Pestalozzian eğitiminden yararlanarak Baudin ailesinin seanslarını daha titiz hale getirmeye karar verdi. Bu amaçla, her hafta ruhlara sormak üzere bir dizi soru getirdi. Rivail, ruhlarla bu düzenli temasları "görünmez dünyanın doğası" hakkında sistematik bir

soruşturma aracı olarak kullanmaya başladığında, Baudin seanslarının yeni bir ciddiyet ve amaç duygusu kazandığını yazdı. Toplantılara "ciddi insanlar" katılmaya başladı ve "önemsiz sorular çoğunluk için çekiciliğini yitirdi." Seanslarda beliren ruhların tavırları da izleyicilerinin yeni keşfettikleri ciddiyetini yansıtacak şekilde değişti. Özellikle Zéphyr, önceki yaramazlığını bıraktı ve Rivail'in teşvikiyle "insanlığın geçmişi ve geleceğinin tartışmalı sorununa" güçlü bir yeni çözümün ayık bir şekilde ifşasına başlayan onurlu bir öğretmen oldu. [215]

Rivail'in Baudin toplantılarının tonunu değiştirme motivasyonu muhtemelen basit entelektüel meraktan daha fazlasından kaynaklanıyordu. Bu dönemdeki birçok kişi gibi, o da öteyle düzenli temasın keder duygularını yatıştırdığını fark etmiş gibi görünüyor. Rivail ile yeni ciddileşen Zéphyr arasında, Aralık 1855 tarihli, ölümünden sonra yayınlanan bir konuşma, eski öğretmenin öteye olan artan ilgisinin bu daha kişisel yönüne ışık tutuyor:

S. Annem bazen beni ziyarete geliyor mu?

A. Evet, ve seni mümkün olduğu kadar koruyor.

S. Onu sık sık rüyalarımda görüyorum; bu bir anı mı, hayal ürünü mü?

A. Hayır; aslında sana görünen onun ruhudur; hissettiğin duygudan bunu anlayabilmelisin.

Not: Bu tamamen doğrudur; annem rüyalarımda bana göründüğünde, medyumun bilemeyeceği tarif edilemez bir duygu hissettim. [216]

O halde, Baudin'lerde beliren ruhlar, Rivail'in psikoloji ve kozmoloji hakkındaki sorularını yanıtlamanın yanı sıra, ona yeni bir teselli biçimi de sağladılar. Zéphyr'in tanıklığı, Rivail'in ölen annesinin basitçe hiçliğe buharlaşmadığını kanıtladı; ruhlar aleminde bağımsız bir hayat sürdü ve oğluna rüyalarında onu ziyaret ederek elle tutulur bir teselli sunmaya devam etti. Daha da güçlü bir şekilde, Rivail'in annesi, oğlundaki hem duygusalcıya hem de Pozitivist özgür düşünüre seslendi: Onu gördüğünde yaşadığı özel, yoğun duygudan bahsederek, ruh kendi varlığına dair deneysel bir kanıt vermiş gibi görünüyordu. Elbette, bunun gibi duygusal olarak yüklü ifşalar, yalnızca uygun şekilde ciddi ve sakin bir atmosferde gerçekleşebilirdi. Zéphyr'in güvencesi ve Rivail'in kendini ifşa etmesi, Baudin çevresinin kaygısız ilk günlerinde uygunsuz görünürdü.

Rivail, Baudin seanslarında ruhlardan aldığı bilgilerin “bir bütün oluşturduğunu ve bir doktrinin boyutlarına ulaştığını” yavaş yavaş fark etti. [217] Gelecekte yayınlamak üzere bu ruh iletişimlerini bir araya getirmenin zamanının geldiğine karar verdi. Rivail, ruh öğretileri içeren bir kitap çıkarma niyetini onlara bildirdiğinde Baudin çevresi coşkuyla karşılık verdi. Baudin seanslarına sık sık katılan oyun yazarı Victorien Sardou, babası, yazar René Taillandier ve yayıncı Alfred Didier gibi diğer kişiler, Rivail'e farklı medyumlardan topladıkları ruh iletişimlerinin not defterlerini verdiler; ek verilerin çabasında ona yardımcı olacağını umuyorlardı.

Ruh Zéphyr ise, projeyi onayladığını Mlles Baudin aracılığıyla iletti. Ayrıca Rivail'in kullanması için bir takma ad önerdi:

> Sana verdiğimiz Allan Kardec adını alacaksın. Korkma, bu senin, eski Armorica'da yaşadığın önceki bir enkarnasyonda onu ayrıcalıkla taşıdın. [218]

Zéphyr'in Keltçe bir isim seçmesi ve Rivail'in Batı Galya'daki eski varlığına yaptığı gönderme, Druidizm'e olan uzun süredir devam eden Romantik

Sosyalist ilgiyle yankılandı. Önceki on yılda, Jean Reynaud gibi filozoflar, Hristiyanlık öncesi Fransa'nın dinini Katolikliğe rasyonel, yerli bir alternatif olarak hayal etmişlerdi; bu, özellikle reenkarnasyona vurgu yaparak Rivail'in ruhlarını yansıtan bir şeydi. [219] Eski öğretmen ve muhasebeci, Zéphyr'in ona verdiği yeni kimliği benimsedi. Kitabının 1857'de yayınlanmasıyla başlayan Allan Kardec'in hayatı, Hippolyte Rivail'inkinden çok farklı olacaktı. Sıradan, ciddi ama şüphe dolu idealist, giderek tam teşekküllü bir dini hareketin otoriter ve yetkili lideri haline geldi.

1856'da, bilgi toplama sürecini hızlandırmak için Kardec uyurgezer Mlle Célina Japhet ve onun *mıknatısı* M. Roustan'a sık sık gitmeye başladı. Mlles Baudin'in ikisi de aile medyumluğu kariyerlerini sonlandıracak olan evliliğin eşiğindeydi. Japhet ise tam tersine profesyonel bir *uyurgezerdi ve* Kardec'in sorularını yanıtlamaya çok daha fazla zaman ayırabiliyordu. Ayrıca, iletişimleri Kardec'in *esprit de système'ini tatmin eden bir ses ve mantık tutarlılığına sahipti.* Eserinin taslağını oluştururken hammadde olarak kullandığı otomatik yazılar çeşitli farklı ellerden gelmişti ve bu nedenle bazen çelişkili fikirler ifade ediyordu. Japhet'in ruhları bu çelişkileri çözüyor, ruhların dilindeki belirsizlikleri netleştiriyor ve eksik mantıksal bağlantıları sağlıyordu. [220] Japhet ile istişareleri devam ettikçe ve onun el yazmasının oluşturulmasındaki rolü büyüdükçe, danıştığı ruhlar Kardec'in projesinin dünya-tarihsel önemini giderek daha vurgulu terimlerle ilan etmeye başladılar.

Kardec el yazmasını 1857'de tamamladı. Aynı yılın ilerleyen zamanlarında Edouard Dentu tarafından yayınlanan *Le Livre des Esprits, contenant les principes de la doctrine spirite başlıklı bir quarto olarak ortaya çıktı.* [221] Pazarlama açısından bakıldığında, Kardec'in zamanlaması uygundu: 2. bölümde tartışıldığı gibi, ünlü medyum Daniel Dunglas Home'un Fransa ziyareti, ruhsal fenomenlere olan ilginin yeniden canlanmasına yol açtı. [222] Dentu , 1853'teki *table tournantes modası* sırasında yaptığı gibi, bu gelişmeden tam anlamıyla yararlandı. Kardec'in kitabını yayınlamanın yanı sıra, heterodoks Katolik mistik Girard de Caudemberg ve spiritüalist Mesmerist Paul Auguez'in benzer metinlerini de yayınladı. [223] Bu rekabete rağmen, *Livre des Esprits,* on yıl ilerledikçe büyüyen dikkate değer bir başarı elde etti. İlk baskısı hızla tükendi. 1858'de Kardec, daha erişilebilir oktav formatında gözden geçirilmiş ve genişletilmiş bir baskıyla devam etti. Kitabın bu versiyonunu Baudin seanslarından arkadaşı Alfred Didier ile birlikte yayınladı; saygın listesinde Victor Cousin gibi seçkin filozoflar da vardı.

Kardec'in kitabı, ruh fenomenleri üzerine yazılmış diğer metinlere yüzeysel olarak benzese de, kendi türünde dramatik bir yenilik oluşturuyordu. Bu yenilik, eserin alışılmadık popülaritesini açıklamaya yardımcı oldu. Normalde, ruhlar bu tür kitaplarda konuştuklarında, bunu süslü, kehanetvari bir üslupla yapma eğilimindeydiler. Örneğin Auguez, bir seansta tanık olduğu Balzac'ın ruhuyla yaptığı bir konuşmayı aktardı:

- Konuklardan biri, tüm çalışmalarınızı incelemeye almayı mı düşünüyorsunuz diye sordu? Ne de olsa çok sayıda var!

- Hayır! Bu akşam için sadece bir şey daha: önemsiz bir şey! Sevdiğin her çiçekten tek bir yaprak, binlerce damla kokulu çiğ arasında tek bir

> damla, şafak vakti bu çiçekleri süsleyen inci! Önemsiz bir şey, çiçeğinde uyuyan böceği uyandırmak için bir nefes; bir iç çekiş ve bir kuşun şarkısını susturmak ve unutmak için yapabileceği her şey; yapraklarda hafif bir mırıltı—mutlu perilerin neşeli ve gizli şakaları—şiirsel bir sahnede duyulan ve anlaşılan bir çoban şarkısı.

Auguez'e göre, bu iletişimin algılanan edebi zarafeti, yayımlanmasını fazlasıyla haklı çıkardı ve onun öte dünyadan yazarlığını kanıtladı. Sonuçta, Auguez'in iddiasına göre, onun "şiiri" hem medyum Mlle Octavia'nın hem de seanstaki diğer konukların kapasitelerini fazlasıyla aşmıştı; hepsi de "pozitif bilim adamlarıydı." [224] Bununla birlikte, iletişimin edebi değeri ne olursa olsun, öte dünyanın sırlarını açığa çıkarmak isteyen okuyucu için sinir bozucu derecede muammalı olduğu ortaya çıkardı. Bu türden bir sibilsel ışıltı, vizyon sahibi bir edebi atmosfer yarattı ancak ahlaki veya kozmolojik açıdan yararlı bilgiler sağlamayı başaramadı. Kardec'in kitabındaki ruhlar kendilerini oldukça farklı ifade ettiler. Kardec'in ruhları, genellikle rahatsız edici bir şekilde belirli içerikten uzak retorik uçuşlar yerine, basit bir dille açıkça tanımlanmış konulardan bahsetti.

Kardec'in kitabının organizasyonu da önemli bir yenilikti. Auguez ve Caudemberg'in metinleri yoğun ve tekrarlayıcıyken, Kardec'inki, her biri belirli bir kozmolojik veya ahlaki soruyu ele alan, uygun başlıklarla ayrılmış kısa bölümlere ayrılmıştı; "Ruhların Kökeni ve Doğası"ndan "Öz-Bilgi"ye. [225] *1860'ta yayınlanan Livre des Esprits* incelemesinde , gazeteci Louis Jourdan kitabın bu yönünü en dikkat çekici özelliği olarak seçti:

> Tartıştığımız kitap... bir tür *vade mecum olarak hizmet edebilir;* alınabilir, bırakılabilir, herhangi bir sayfası açılabilir ve hemen merak uyandırır. Ruhlar hepimizi meşgul eden sorulara yanıt verir; cevapları bazen oldukça zayıftır, ancak bazen en zor sorunları özlü bir şekilde ele alır ve her zaman ilginç bilgiler veya yararlı talimatlar sunarlar. Ahlaki düşüncede bundan daha çekici, daha teselli edici, daha büyüleyici bir ders bilmiyorum.

Jourdan, kolayca sindirilebilir niteliğinin, göz atmaya çok elverişli olmasının, Kardec'in kitabını "özellikle kadınlar olmak üzere, büyük okuyucu kitlesi" için eşsiz bir şekilde çekici kıldığını yazdı. Daha derin bir felsefi eseri özümsemek için gerekli olan "konsantrasyonu" sürdürebilecek kadar eğitimli olmayan okuyucular, Livre *des Esprits'te* oldukça rahat bir şekilde gezinebilirlerdi. Dolayısıyla, Kardec'in kitabı, yalnızca bir kez okunup bir kenara bırakılacak bir metin değildi; ihtiyaç zamanlarında tekrar tekrar başvurulacak kısa, bağımsız ahlaki denemelerden oluşan bir koleksiyondu. Bu bakımdan, yeni kişisel gelişim edebiyatı ile daha eski bir dindarlık metinleri geleneği arasında duruyordu. [226]

Kardec ayrıca seçtiği türdeki diğer yazarlardan, konusu için yeni bir kelime icat ederek de kendini ayırdı. 1850'lerin başlarındaki *table tournantes* modasından beri, ruh çağırma seanslarında ölülerin ruhlarıyla sohbet eden insanların inançları ve uygulamaları *spiritualisme olarak adlandırılıyordu* ; Fransız taraftarları bu terimi doğrudan Anglo-Amerikan meslektaşlarından ödünç almışlardı. Kardec, bu basit ödünç almanın aslında yanıltıcı olduğunu ileri sürdü. *Spiritualisme terimi* Fransızcada zaten iyi tanımlanmış bir felsefi anlama sahipti; Fransızca konuşan

inananlar bunu benimseyerek bir kafa karışıklığı kaynağı yaratmışlardı. Kardec, "Yeni şeyler yeni kelimeler gerektirir," diye ilan etti. "Spiritüalizm" basitçe "materyalizmin tam tersi" idi ve bu nedenle "kendisinde maddeden başka bir şey olduğuna inanan" herkes için geçerliydi. Öte yandan "Spiritüalizm" çok daha kesindi. Açıkça "maddi dünya ile Ruhlar veya görünmez dünyadan varlıklar arasındaki ilişkilere" dayanan bir "doktrini" belirtiyordu. [22]

Kardec'in terminolojik seçimi akıllıcaydı. Hem doktrinini *hem de* onunla birlikte gelen uygulamaları tanımlamak için belirli bir isim icat ederek, ikisini ayrılmaz bir şekilde birleştirdi. Seans düzenleyen herkes bir Spiritist'ti -veya Fransızcada *spirite*- ve tüm Spiritistler Kardec'in yazılarında ana hatlarını çizdiği metafizik sistemi kabul ediyordu. Dolayısıyla *spiritisme kelimesini türetmek* , Kardec'in fikirlerinin farklılığını ve özgüllüğünü vurgulamasına olanak tanırken, aynı zamanda ruhlarla temas kuran herkesin bu fikirleri paylaştığı izlenimini yaratmasına olanak tanıdı. Bu stratejinin faydaları, *spiritisme kelimesinin* ruhlarla temaslara olan inancın genel terimi olarak genel Fransızca kullanımına girdiği 1860'ların başında açıklığa kavuştu ve bugün hala işgal ettiği bir konumdur. Bir gazeteci veya rahip bu kelimeyi her kullandığında -eleştirel bir makalede bile- terminolojisini kabul ederek Kardec'in bu heterodoks düşünürler arasında önde gelen otorite statüsünü dolaylı olarak güçlendirdi. *Spiritisme* terimi giderek daha yaygın hale geldikçe, Kardec'in rakipleri—çoğu kendilerine *spiritistes demekte ısrar ediyordu* —kendilerini daha da marjinlere ittiler. Kardec'in takipçileriyle aynı uygulamaları yaptıkları için, *spiritistler* Kardec'in fikirlerinden nefret etmelerine rağmen daha geniş bir kitlenin gözünde *spirites* oldular .

Spiritizm Felsefesi

Kardec'in kitabındaki ruhlar yeni olan pek bir şey söylemiyordu. İkinci İmparatorluk okuyucularının çoğu için Kardec'in geliştirdiği öteye dair vizyon, otoritesinin çoğunu büyük ihtimalle salt öngörülebilirliğinden alıyordu. "Ruh hipotezi"ni dönemin sosyalist ve ilerici düşüncesinin geleneksel unsurlarıyla birleştirerek Kardec, kitabına daha önceki, daha özgün ruh iletişimleri derlemelerinden daha geniş bir çekicilik kazandırdı.

22. Kardec, *Ruh Kitabı,* I.

Ancak aynı zamanda Kardec, bu fikirlerin 1840'larda kazandığı devrimci yönü ortadan kaldırdı. Bu yön değişikliğini, Charles Fourier'in kozmolojisinin temel unsurlarından biri olan reenkarnasyon fikrini uyarlayarak ve bunu Comtean Pozitivizm'den alınan bir epistemoloji ile destekleyerek başardı.

Livre des Esprits'e göre *,* Tanrı maddi evreni yaratmadan önce, ilkel, bedensiz ruhlarla dolu maddi olmayan bir *monde spirite vardı* . Tanrı, bu ruhlara kendilerini mükemmelleştirmeleri için bir araç sağlamak amacıyla maddi dünyayı yarattı. Aşkın anlayış ve ahlaki saflık gibi nihai bir hedefe ulaşmak için, her ruh çeşitli gezegenlerde uzun bir enkarnasyon dizisine katlanmak zorundaydı. Bu enkarnasyonlar kefaret işlevi görüyordu; yaşanan her hayat, eğer başarıyla geçilirse ruhu mükemmelliğe daha da yaklaştıran bir dizi test içeriyordu. Ruhlar kendilerini mükemmelleştirdikçe,

giderek daha misafirperver gezegenlerde yaşama hakkını kazandılar. Dünya, bu gezegensel hiyerarşinin en altına yakındı. Jüpiter gibi daha yüksek gezegenlerde, sosyal örgütlenme daha adildi, bireyler daha aydınlanmıştı ve varoluşun fiziksel yönleri daha az önemli hale geliyordu. Spiritistlere göre, bir ruh ancak bu kefaret niteliğindeki reenkarnasyon döngüsüyle ilerleyebilirdi, çünkü evreni yöneten ve geriye doğru hareketi yasaklayan kesin bir *"loi du progrès" (ilerleme yasası) vardı.*

Kardec ve alıntıladığı ruhlar, ahlakın temelde toplumsal bir anlayışının temeli olarak Altın Kuralı kullandılar. Hem iyi hem de kötü, kendilerini öncelikle bir bireyin başkalarıyla olan ilişkileri aracılığıyla ifade ettiklerini ileri sürdüler. Bu nedenle hayırseverlik ve bencillik, Spiritist ahlaki pusulasının iki kutbu haline geldi. Kardec, açıklayıcı yorumunda her iki terimi de geniş bir şekilde tanımladı. Hayırseverliğin, temel erdem olduğunu ileri sürdü. "Sadaka ile sınırlı değildi", bunun yerine çok daha büyük sonuçları vardı: "Başkalarıyla olan tüm ilişkilerimizi kapsar, ister bizden aşağı, ister eşit veya bizden üstün olsunlar." Bencillik ise, kişisel rahatlığı ve tatmini toplumun daha büyük iyiliğinden önce tutan herhangi bir eylemdi; bu tatmin, kişinin hayatını Tanrı'yı yalnız başına tefekkür etmeye adamayı içerse bile. Kardec'in ruhu, her kötü eylemin kökeninde yatan ve kaba ve kirli fiziksel bedenin hayvansal dürtülerinin ürünü olan bencil bir kişisel tatmin ve duyusal zevk arzusunu savunuyordu. [227]

Hayırseverliğe dayalı bu ahlak anlayışı, iyileştirici bir toplumsal vizyonun gerekçesi olarak hizmet etti. Toplumu istikrara kavuşturmaya çalışırken acı çekenlere teselli sunan davranış hayırseverdi; toplumu istikrarsızlaştıran davranış, daha büyük adalet adına bile olsa, bencilceydi. Kardec, tüm ruhların Tanrı'nın gözünde eşit olmasına rağmen, toplumsal eşitsizliğin Dünya'daki yaşamın gerekli bir koşulu olduğunu yazdı. Her ruhun belirli bir enkarnasyonda katlandığı testler geçmiş suçlarıyla ilişkili olduğundan, bazıları kaçınılmaz olarak diğerlerinden daha fazla acı çekti. Bu nedenle, insan toplumundaki maddi eşitsizlik kozmik bir amaca hizmet etti: Yoksullar daha fazla acı çekti çünkü kefaret ödemeleri gereken önceki yaşamlarından daha fazla hataları vardı.

Burada, Fourier'in reenkarnasyon fikri, toplumsal yeniden örgütlenme yoluyla Dünya'da cennet yaratma teşviki olmaktan çıktı ve bunun yerine mevcut ekonomik düzenlemelerin neden olduğu acıyı haklı çıkarmaya hizmet etti. Kardec'in görüşüne göre, yoksulluk deneyimi gerekli bir kefaret biçimi olduğundan, Dünya'daki toplumsal eşitsizliği devrimci, maddi bir servet yeniden dağıtımıyla sona erdirmeye çalışanlar yanlış yönlendirilmişti. Ruhlardan birinin beyan ettiği gibi, bu tür radikaller "sistemleştiriciler veya kıskanç ve hırslı adamlardır; hayalini kurdukları eşitliğin yakında olayların gücüyle altüst olacağını anlamıyorlar." [228] Ruh, servetin eşit dağıtımının anlık bir eşitlik yaratabileceğini kabul etti, ancak insanlığın doğuştan gelen açgözlülüğü kaçınılmaz olarak kendini yeniden iddia edecekti. Gerçekten de, aksi yönde düşünen "sistemleştiriciler" ve "hırslı adamlar" siyasi planlarını genellikle kendi "bencilliklerine" dayandırdılar ve ideolojik saflığı ve güç arzusunu insani duygunun önüne koydular. Kardec, eşitsiz servet dağılımının yarattığı sorunları çözmenin tek yolunun, dayanışma duygularının doğal insan bencilliğinden gönüllü olarak vazgeçmeyi teşvik ettiği ahlaki bir atmosfer yaratmak olduğunu ileri sürdü. Spiritist bir dünyada, zenginlerin hayırsever olma zorunluluğu

hissedeceğini, daha iyi bir yaşam beklentisiyle güçlenen fakirlerin ise hediyeleri teslimiyetçi bir minnettarlıkla kabul edeceğini savundu.

Eşitlikçilik ve eşitsizliğin kabulünün benzer bir karışımı, Spiritist cinsiyet görüşünü karakterize etti. Kardec'in alıntıladığı ruhlar, ruhun cinsiyeti olmadığını savundular, ancak aynı zamanda erkek ve dişi bedenlerin farklı sosyal işlevlere uygun olduğunu da ileri sürdüler. Livre *des Esprits'e göre* , erkeklerin ve kadınların toplumda oynadıkları roller biyolojik bir kaçınılmazlıktı - bir erkeğin "fiziksel organizasyonu" onu bir annenin verebileceği türden sevgiyi vermekten alıkoyuyordu, tıpkı bir kadınınkinin onu bilim veya politikanın kamusal dünyalarında yaşamaktan alıkoyması gibi. Ancak aynı zamanda, Spiritist cinsiyetsiz ruh kavramı, çağdaş sosyal kategorilere dramatik tehditler oluşturmayan daha geniş bir eşitlik vizyonunu kabul ediyordu. Ruhun cinsiyeti olmadığı için, erkekler ve kadınlar yasa önünde eşit muamele görmeyi hak ediyorlardı; çünkü bedenleri farklıydı, erkeklerin ve kadınların Dünya'da yerine getirmeleri gereken farklı "doğal" misyonları vardı. Kardec'e göre ideal bir toplum, bu değişmez farkı kabul edip onaylıyor ve kadınlara "haklar" açısından eşitlik tanıyordu ancak "işlevler" açısından değil. [229]

Ruh fenomenleri bu eskatolojik, ahlaki ve sosyal vizyonun temellerini oluşturdu. Enkarnasyonlar arasında, her ruh bir süre bedensiz bir "gezgin ruh" olarak var oldu. Bu ruhlar evreni doldurdu: İnsanlar normalde onları algılayamasalar da, yaşayanları çevreleyen her yerde bulunan bir kalabalık oluşturdular. İnsanlar seanslarda öte dünyayla temasa geçtiklerinde, ortaya çıkan varlıklar bu "gezgin ruhlardı". Kardec, bu tür ruhların hepsinin farklı kişiliklere sahip olduğunu ve rastgele seçilmiş bir insan kalabalığı kadar birbirlerinden önemli ölçüde farklı olduklarını savundu. Bazıları ruh hiyerarşisinde hızla ilerlemiş ve insan refahı için kutsal bir endişe göstermişti; diğerleri yavaş ilerlemiş ve insanları yanlış yola sokmak için yaramaz bir heves sergilemişlerdi.

Görünmez ruhlar dünyası her zaman var olmuş olsa da, yakın zamanda belirli insanların medyum olarak hareket edebildiğinin keşfedilmesi, bu elle tutulamayan kalabalığı daha önce hiç olmadığı kadar insanlara erişilebilir hale getirdi. Kardec, iyi eğitilmiş medyumun, modern laboratuvarı karakterize eden yenilikçi bilimsel araçların yanına yerleştirilecek yenilikçi bir dini araç olduğuna inanıyordu. Her ikisi de, sağladıkları nesnellik sayesinde, yeni bir hakikat alanına erişim sağladı. Bilim insanları mikroskop kullanarak bir damla gölette organizmalar keşfettiler, diye yazdı Kardec; Spiritistler, medyumları kullanarak ölülerin ruhlarıyla iletişime geçerek öte dünyanın gizemlerini keşfettiler. [230]

Kardec, bu yeni olguları açıklamak için insan fizyolojisinin kendine özgü bir kavramını ortaya koydu. Enkarne olmuş bir insanın, fiziksel bir beden, maddi olmayan bir ruh ve ikisi arasında bir "yarı-maddi" bağ olan *périsprit'ten oluşan üçlü bir varlık olduğunu savundu.* Yaşayanlarda, *périsprit* bedeni canlandıran "yaşamsal sıvı" olarak kendini gösterdi; ölülerde ise dolaşan ruh için fiziksel bir zarf görevi gördü. Kardec'e göre, périsprit *bedensiz* ruhlara elle tutulur olgular üretme yeteneği verdi. "Yaşamsal sıvılarını" bir alıcı -medyum- aracılığıyla kanalize ederek maddi dünyada hareket edebildiler. Dolayısıyla Kardec'e göre, ruhsal olgular doğaüstü değildi çünkü doğa yasalarının ilahi bir şekilde askıya alınmasını içermiyordu. Bunun yerine, bu tezahürler insan

fizyolojisinin doğrudan sonuçlarıydı ve bu nedenle nefes almaktan daha mucizevi değildi. Ruhsal olguların doğa yasalarını ihlal ettiği ortaya çıktı, çünkü insanlar henüz beden ve ruhun *-périsprit'in yardımıyla-* bunların üretiminde nasıl işbirliği yaptığını anlamamışlardı . [231]

Kardec'in fikirlerinin sunumu yenilikçi olsa da, fikirlerin kendisi öyle değildi. Gerçekten de, Spiritizm doktrini büyük ölçüde on dokuzuncu yüzyıl ortalarında yaşamış Fransız Romantik Sosyalist düşünürlerin fikirlerinin seçici bir derlemesiydi. [232] Kardec'in ruhları, reenkarnasyon kavramlarını ve ebedi lanet eleştirilerini Fourier ve Jean Reynaud'nun eserlerinden ödünç almış gibi görünüyordu. [233] Hayırseverliğe vurgu yapan ahlaki vizyonları, Etienne Cabet, Pierre Leroux ve Henri de Saint-Simon'un düşüncelerine çok şey borçluydu. [234] Spiritistlerin "ilerleme yasası" tarafından sürekli iyileştirmeye yönlendirilen bir evren anlayışı, Eugène Pelletan gibi düşünürlerin cumhuriyetçi iyimserliğini yansıtıyordu. [235] Modern okuyucuya tuhaf gelebilecek olan Kardec'in périsprit kavramı bile *, Fourier'in "aromal beden" kavramında ve Mesmeristlerin teorilerinde öncüllerini bulmuştur. Bu nedenle, orta düzeyde eğitimli okuyuculara Livre des Esprits'te ana hatları çizilen felsefi sistem* tanıdık gelebilirdi. İlerici eğilimleri olan okuyucular için de dini deneyim için kusursuz bir modern bağlam yaratmış gibi görünebilirdi. Bir *spirite olarak,* o zamanlar pek çok kişinin geleceğin fikirleri olarak gördüğü şeyleri, inancın eski görünen tesellilerinden vazgeçmeden kucaklamak mümkündü.

Kardec, metninde ana hatlarıyla belirtilen felsefenin türevsel doğası konusunda açık sözlüydü. Dünyevi öncüllerini kolayca kabul etti, ancak Spiritizm doktrininin önemli bir açıdan benzersiz olduğunu da vurguladı: Spiritizm, bireysel bir düşünürün spekülasyonlarına güvenmek yerine, tartışılmaz bir gerçek temeline dayanıyordu. Sonuç olarak, yeni doktrini, önceki herhangi bir metafizik sistemin sahip olduğundan daha eksiksiz bir otorite iddiasında bulunabilirdi. Kardec'in bu nokta hakkındaki tartışması, okuyucularının çoğunun hem ileriye dönük hem de tanıdık olarak algılayacağı başka bir düşünce sistemi olan Comtean Pozitivizmi'nin epistemolojisinde köklerini ortaya koydu. [236] Kardec, Spiritizmin hiç de bir teori olmadığını, ilk nedeni sağlamak için icat edilmiş bir sistem olmadığını; kaynağını doğanın gerçeklerinde, sık sık gözlerimizin önünde beliren ancak şimdiye kadar bilinmeyen kökenlere sahip olan olumlu gerçeklerde bulduğunu yazdı. Dolayısıyla gözlemin bir sonucudur, tek kelimeyle bir bilimdir: görünür ve görünmez dünyalar arasındaki ilişkilerin bilimi; henüz tamamlanmamış, ancak her gün yeni çalışmalarla büyüyen bir bilim. Emin olabilirsiniz ki *pozitif bilimler* saflarında yerini alacaktır . *Pozitif* diyorum çünkü gerçeklere dayanan her bilim, salt spekülatif bir bilim değil, pozitif bir bilimdir.

Fourier veya Reynaud gibi diğer felsefeler, özünde "hayal gücünün ürünleri"ydi. Bu erken düşünürler, Comte'un insanlık tarihinin "metafizik" aşamasıyla özdeşleştirdiği epistemolojik yaklaşıma uygun olarak, soyut varsayımlarla başlamışlardı ve bunları daha sonra yalnızca bireysel aklın rehberliğinde geliştirmişlerdi. Kardec, felsefi sistemini çok farklı bir şekilde kurmuştu ve bu da onu Comte'un "pozitif" çağ olarak tanımladığı şeye fazlasıyla uygun hale getirmişti. Kardec, ruhsal iletişimlerin nesnel belgeler olduğunu, yalnızca kişisel içgörü patlamaları olmadığını savundu. Bu

nedenle spiritizm, kimya kadar pozitif bir bilimdi - bir o kadar da deneysel tümevarım meselesiydi. [237]

Kardec, Spiritizm'in "pozitif" metafiziğinin, dönemin önemli bir entelektüel sorununu kesin olarak çözdüğüne inanıyordu: Bilimin artan prestiji ve felsefi materyalizmin eş zamanlı yükselişiyle yaratılan dini olgusallık krizi. Kardec'in gördüğü gibi, geleneksel teolojinin deneysel bir bileşeni yoktu; Tanrı, kozmos ve ahiret kavramları felsefi spekülasyona ve a priori varsayımlara dayanıyordu. Spiritizm, ruhun ölümsüzlüğünü ve bunun gerektirdiği tüm metafizik önermeleri özünde modern bir şekilde *gerçek kılarak bu eksik deneysel boyutu* sağladı. Kardec için her şeyden önce Katoliklik olan ortodoks din, bizi yanıltan bir dizi "alegorik imge" sunarken, Spiritizm deneysel olarak temellendirilmiş, şeffaf olgusal ifadeler sağladı. Spirit iletişimleri, öte dünyanın görgü tanığı anlatımlarıydı: Her insanın ölümden sonra deneyimlemeyi bekleyebileceği şeylerin açık, belirsiz olmayan tanımlarını veriyorlardı. Ortodoks teolojinin havadan sudan felsefesi hiçbir işe yaramamışken, Spiritizmin titizlikle desteklediği sonuçlar “ateş ve güvenin yenilenmesini” sağladı. [238]

Bu ampirizm iddialarına rağmen, pratikte Kardec'in felsefesini açıklaması, modern bilimsel tümevarımdan çok eski moda metafizik çıkarımlara daha yakın görünüyordu. Bu çelişki, onun doğru olarak kabul edeceği öteki dünya iletişimlerini seçme zamanı geldiğinde en açık şekilde ortaya çıktı. Kaçınılmaz olarak, ruhlar birbirleriyle çelişiyordu. Örneğin, bazıları reenkarnasyonun gerçekliğini ilan ederken, diğerleri bunu inkar ediyordu. Böyle bir bilmeceyle karşı karşıya kalan Kardec'in, bir öbür dünya görüşünün diğerine üstün gelmesi için tamamen ampirik nedenler sunması imkansızdı: Her ikisi de medyumlardan güçlü destek alıyordu. Sayısal olarak konuşursak, aslında, reenkarnasyona karşı çıkanlar, savunanlardan daha fazlaydı; sadece neredeyse tüm Anglo-Amerikan medyumların her ruhun tek bir bedensel varoluşa sahip olduğu fikrini kabul etmesi nedeniyle. Şüpheci bir gözlemci için, Kardec'in bir grup ruhun sözünü alıp diğerinin sözünü dikkate almama kararı fazlasıyla öznel görünebilirdi.

Kardec, bu itirazı, katı mantığın gerçeği belirleme gücüne başvurarak ele aldı. Rasyonel ve doğru olanın aynı olduğunu ileri sürdü. Dolayısıyla, onun görüşüne göre, Spiritist doktrinin eşsiz rasyonalitesi, ona diğer herhangi bir felsefenin emredebileceğinden daha büyük bir hakikat iddiası verdi. Gerçekten de, Kardec, kitabında ana hatlarıyla belirtilen fikirlerin o kadar aşkın bir şekilde mantıklı olduğunu ve yeni inananları tamamen entelektüel terimlerle kolayca ikna edebileceklerini ileri sürdü. Bu nedenle, ruhsal fenomenlere tanık olmak, Spiritist dönüşüm için hiçbir şekilde ön koşul değildi. Kardec, daha yüksek güçlerin yardımı olmadan hiçbir insanın kitaplarında ana hatlarıyla belirtilen sistemi icat edemeyeceğine inanıyordu ve buna "başka HİÇBİRİNİN açıklamadığını açıklayan bir felsefe" adını verdi. [239] Bu bağlamda, Spiritist felsefenin aşinalığı -hatta sıradanlığı- ek bir otorite sağladı ve ilkelerinin ilerici "sağduyunun" şeffaf ifadeleri gibi görünmesini sağladı. Kardec için sadelik ve sıradanlık entelektüel mükemmelliğin işaretleriydi ve bu nedenle Spiritizm'in ilahi kökenlerinin, herhangi bir gösterişli havada süzülme veya hayalet görme kadar somut bir kanıtıydı.

Kardec, Livre des Esprits'te açıklanan felsefeyi insanlık tarihinde bir dönüm noktası olarak sundu. Tüm insanlar temelde rasyonel varlıklardı ve giderek daha katı bir ampirizme doğru ilerliyorlardı, bu yüzden onun görüşüne göre insanlığın bir bütün olarak kaçınılmaz olarak yeni doktrini benimsemesi mantıksal olarak bunu takip ediyordu. Spiritizmin dünya çapındaki zaferi, daha önce bir halkı diğerinden ayıran irrasyonel önyargılar önemsizleşerek çözülürken güçlü dayanışma ve kardeşçe sevgi duyguları yaratacaktı. Spiritizm "popüler bir inanç" haline geldiğinde - *loi du progrès'in* garantilediği gibi - ve öne sürdüğü belirli doktrin değişmez bir gerçek statüsünü kazandığında, maddi konforlar sonunda aldatıcı yanılsamalar olarak kabul edilecekti. [240] Öteki dünyanın, aşağıdakiyle aynı çürütülemez somutlukla var olduğu görünen bir dünyada, insanlar öncelikle bedenlerini değil, ruhlarını düşüneceklerdi. Bu yeni bakış açısı, toplumsal uyum çağını başlatacak, zenginleri daha büyük hayır işleri yapmaya teşvik edecek, yoksullarda erdemli bir teslimiyet duygusu yaratacak ve modernitenin kaçınılmaz bir koşulu gibi görünen kozmik şüphe duygusunu ortadan kaldıracaktı.

Spiritizmi Organize Etmek, 1858-1869

Kardec'in doktrininin önemine dair görkemli vizyonu, onun edebi başarıdan memnun olmasını engelledi. Spiritizm, dünya-tarihsel misyonunu gerçekleştirmek için toplumsal bir bileşene ihtiyaç duyuyordu: Fikirlerini benimseyen bireysel okuyucuların koordineli bir hareket haline getirilmesi gerekiyordu. Kardec, bu görevi, öte dünyayla iletişimin incelenmesine adanmış bir dergi olan *Revue spirite'i kurarak başardı. Daha sonra bunu, Fransız orta sınıf yaşamının sabit unsurları haline gelen daha geleneksel bilgili tartışma topluluklarını (sociétés savantes*) örnek alarak oluşturduğu bir spirit topluluğuyla ilişkilendirdi. 1860'ların sonlarına doğru, spirit toplulukları ağı ülke çapında yayılmıştı ve Kardec'in kurduğu temel ilkeleri ayrıntılı olarak açıklayan geniş bir literatür ortaya çıkmıştı.

Livre des Esprits'in popülaritesine rağmen , Kardec'in daha büyük organizasyon projesi başlangıçta talihsiz görünüyordu. Yeni bir dergi kurma çabaları iki erken aksilikle karşılaştı. İlk olarak, başlangıçta Kardec'in girişimini finanse etmekle ilgilendiğini ifade eden zengin Hollandalı spiritüalist JN Tiedeman desteğini çekti. İkinci olarak, 1857'nin sonunda çıkan bir manifestoda, Journal *du magnétisme'in editörlüğünden yeni kovulan spiritüalist Zéphyre-Joseph Piérart,* bir dergi kurma planlarını duyurdu ve Kardec'in ruh fenomenlerinin incelenmesine yönelik yaklaşımını sert bir şekilde eleştirdi.

Bu gelişmelerden rahatsız olan Kardec, tavsiye almak için ruhlara danışmaya karar verdi. Ziyaret etmeyi seçtiği medyum, genç Mlle Ermance Dufaux, ruh fenomenleri öğrencileri arasında virtüöz bir otomatik yazar olarak iyi biliniyordu. [241] İrtibat kurduğu isimsiz ruh, Kardec'e, kendisi finanse etmek zorunda kalsa bile, dergisini hemen çıkarması için ısrar etti, çünkü aksi takdirde rakiplerinin üstesinden gelinmesi zor bir avantajı olacaktı. Ayrıca, Dufaux'nun ruhu, Kardec'e ruh fenomenleri üzerine yayınları çekici kılan şeyin ne olduğuna dair keskin bir his ortaya koyan bazı editoryal tavsiyelerde bulundu:

> Özellikle başlangıçta [dergi] merak uyandırmalı; hem ciddi hem de eğlenceli olanı içermeli; ciddi olan, meraklı erkekleri cezbedecektir.

bilim ve eğlenceli olan sıradan okuyucuyu eğlendirecektir; ikinci kısım esastır, ancak ilki en önemlisidir, çünkü onsuz dergi sağlam bir temelden yoksun kalacaktır. Kısacası, çeşitlilikle monotonluğu uzak tutmalısınız; sağlam talimatlarla çekici konuları birleştirirseniz, bu sonraki çalışmanız için güçlü bir yardımcı olacaktır. [242]

Kardec, Dufaux aracılığıyla aldığı tavsiyeye kulak verdi. Kendi masrafıyla, Ocak 1858'de yeni dergisinin ilk sayısını yayımladı. Buna *Revue spirite adını verdi.* Sayfalarında, felsefi sorular üzerine uzun makaleler ile daha kısa, daha eğlenceli parçalar arasında bir denge kurdu.

Bu daha kısa makaleler ya otomatik yazılar ya da bir ruh ile bir insan muhatap arasındaki transkripsiyonlu diyaloglar olma eğilimindeydi. Her ikisi de Spiritizmin duygusal yönlerini ve sağlayabileceği elle tutulur rahatlıkları vurguladı. Örneğin, ilk sayıda Kardec, yaslı bir anne ile ölmüş kızı Julie'nin ruhu arasında geçen bir diyaloğu yayınladı; Julie, otomatik yazıyla bir medyum aracılığıyla iletişim kuruyordu:

Julie : Artık bana bu kadar acı çektiren bedenim yok ama aynı görünüme sahibim. Artık acı çekmediğim için mutlu değil misin, çünkü seninle konuşabiliyorum?

Anne: Seni görsem tanırdım o zaman!

Julie : Evet, kesinlikle, zaten beni rüyalarında sık sık gördün.

Anne: Seni rüyamda gördüm ama bunun bir hayal ürünü, bir anı olduğunu sanıyordum .

Julie : Hayır, benim; ben her zaman seninleyim ve seni teselli etmenin yollarını arıyorum;

Hatta beni buraya çağırmanız için size ilham verdim. Size anlatacak çok şeyim var. [243]

Bu tür alışverişler yeni doktrine duygusal kurgunun duygusal yakınlığını kazandırdı. Kardec, Spiritizmin teselli edici gücü hakkında sadece soyut açıklamalar yapmadı, bunun pratikte nasıl işlediğine dair somut örnekler sundu ve bu da okuyucuların öte dünyayla sağlanan gelişen zevk temaslarına dolaylı olarak katılmalarına olanak tanıdı. Bu mecranın tanımladığı "ruh fenomeni" de erişilebilirdi. Daha önceki bir dergi, yalnızca çok az kişinin tanık olmayı umabileceği nadir, muhteşem tezahürlere odaklanmış olabilirken, Kardec'in *Revue'ü* okuyucularının kendi deneyimleriyle kolayca ilişkilendirebilecekleri fenomenleri içeriyordu. Örneğin, birçok okuyucu kendi sevdiklerinden gelen rüya ziyaretlerini hatırlayabilir ve bu zihinsel karşılaşmaların diğer dünyadan gelen temaslar olması ihtimalinde teselli bulabilirdi. Kardec'in kendisi, daha önce gördüğümüz gibi, benzer bir deneyim yoluyla ruhsal iletişimlerin teselli edici gücünü keşfetti.

Piérart'ın rakip dergisi *Revue spiritualiste'in ilk sayısı,* Kardec'in sayısından kısa bir süre sonra Ocak 1858'de çıktı. Başlangıçta, Piérart başarıya daha yakın görünüyordu. Kardec'in aksine, Piérart zaten bir süreli yayını yönetme konusunda deneyime sahipti. En göz alıcı spiritüalist çevrelerde hareket etti: Örneğin, 1858'de Home medyumunu onurlandıran bir ziyafetteki konuklar arasındaydı; Kardec değildi. [244] Ayrıca, Piérart, 1853 seans modasının ardından yeni fenomenler hakkında kitap ve broşür yayınlayan yazarların çoğunu tanıyordu. Birçoğu - Paul Auguez, PF Mathieu ve Paul Louisy dahil - yeni dergisine düzenli katkıda bulunanlar oldu. Son olarak ve belki de en önemlisi, Piérart'ın JN Tiedeman (Kardec'in eski

patronu) Comte d'Ourches ve Baron de Guldenstubbé gibi spiritüalizmin zengin burjuva ve aristokrat öğrencileriyle olan *dostlukları , yayınını kurmak için ihtiyaç duyduğu finansal desteği elde etmesine yardımcı oldu.* [245]

Ancak Revue *spiritualiste* , aboneler için Kardec'in dergisinden çok daha az çekici olduğunu kanıtladı. Kardec, diğer dünya ve sakinleri hakkında net bir resim aktararak basit ve yetkili terimlerle yazarken, Piérart spekülasyonlarında daha geniş bir yelpazeye yayılmayı tercih etti ve "sadece hata ve sapkınlık" olacak olan, vaktinden önce empoze edilmiş bir "ortodoksi"nin tuzağından kaçındı. [246] Kardec'in yansıttığı imaj, metodik titizlik ve dürüstlüktü; diğer yandan Piérart, hem şahsen hem de düzyazısında, retorik gösterişçiliğe, "buyurganlığa" ve polemik aşırılığına eğilimli, çılgın gözlü bir vizyonerdi. [247] *Piérart'ın Académie du spiritualisme kurma yönündeki başarısız çabası ve Livre des Esprits spiritualistes'i* desteklemesi bile ona pek çok taraftar kazandıramadı. [248] 1866'nın başlarında, *Revue spirite'in* 1.800 abonesi vardı, *Revue spiritualiste'in ise* sadece 500 abonesi vardı . [249] Piérart, 1869'a kadar günlüğünü yayınlamaya devam etse de, özellikle 1867'den sonra, derginin büyük kısmını "kişisel dehası" ile yaptığı röportajların transkripsiyonlarına ayırmaya başladığında, derginin içeriği giderek daha eksantrik hale geldi. [250]

Revue spirite'in başarısından cesaret alan Kardec, 1858 baharında bir Spiritist derneği kurmaya karar verdi. 13 Nisan'da İçişleri Bakanlığı, Société Parisienne des études spirites'i resmen yetkilendirdi. *Revue spirite'deki ilk duyurusuna göre* , Dernek "sadece ciddi insanlardan" oluşuyordu ve aralarında "bilgileri ve sosyal konumları ile öne çıkan birkaç adam" da vardı. [251] *Kardec'in derneği, kısa sürede benzer düşünen diğer inananlar için ilham verici bir örnek olduğunu kanıtladı. 1850'lerin sonu ve 1860'ların başında, özellikle Paris, Lyon ve Bordeaux'da olmak üzere Fransa genelinde küçük Spiritist gruplar oluşmaya başladı. Bu grupların çoğu, Revue spirite'in* başarısının türünün en görünür Fransız örgütü haline getirdiği Société Parisienne ile karşılıklı ilişkiler kurdu .

Société Parisienne'in etkisi arttıkça, Kardec, felsefesini kodladığı gibi Spiritizm uygulamasını da kodifiye etmeye çalıştı. Bu yeni projeye, 1861'de ruh iletişimlerinin değerlendirilmesi için normlar oluşturan ve uygun seans yönetimi için kurallar koyan ikinci bir kitap olan *Livre des médiums'u yayınlayarak başladı* . Aynı zamanda, Kardec dergide, bu normların uygulanmasını felsefi uyuma vurgu yaparak birleştirdi: Bu amaçla, gerekli "doktrinin tekdüzeliğini" garanti altına almak isteyen ruh toplulukları için iki yeni kural öneren bir makale yayınladı. İlk olarak, her topluluk üyelerinden "kategorik bir sadakat beyanı ve Livre *des Esprits doktrinine resmi bir bağlılık ifadesi" yapmalarını talep edecekti. İkinci olarak, topluluklar her toplantıya Livre des médiums* veya *Livre des Esprits'ten* bir okuma ile başlayarak bu ilk taahhüdü yeniden teyit edeceklerdi . Société Parisienne, bu yeni kuralları kabul etmeyi reddeden herhangi bir grupla tüm bağlarını koparacak ve Kardec'in felsefesini birincil çalışma konusu haline getirecekti. [252]

Bu dönemde Kardec, 1858'den beri türeyen ve sayıları giderek artan ruh topluluklarının yönetimi için yeni bir plan da ortaya koydu. Daha önce, bu gruplar Société Parisienne'e yalnızca gayrı resmi yazışmalarla bağlıydı.

Şimdi, Kardec daha yapılandırılmış bir organizasyon önerdi. Küçük gruplara toplanacakları bir düğüm sağlamak için Kardec, büyük bir ruhçu nüfusa sahip her Fransız şehrinde bir "yönetici grubu" oluşturulmasını önerdi. Bu gruplar koordinasyon organları olarak hizmet edecek, bölgelerinden gelen iletişimleri toplayacak ve Société Parisienne ile yazışacaktı. Société Parisienne ise tüm Fransa için koordinasyon organı olarak işlev görecekti. Ayrıca yerel "yönetici grupları" belirlemekten sorumlu olacaktı. Bu organizasyon hiyerarşisinin en üstünde yer almasına rağmen, Kardec Société Parisienne'in göreceli güç eksikliğini vurguladı. Diğer topluluklarla "tamamen bilimsel ilişkiler kurabilirdi" ancak başka hiçbir "kontrol" uygulamadı ve bu da onları "uygun gördükleri şekilde örgütlenmeye" özgür bıraktı. Bağlantıyı daha da az resmi hale getirmek için, Société Parisienne müttefik topluluklara hiçbir mali destek sağlamadı ve onlardan hiçbir üyelik aidatı talep etmedi. [253] Ayrıca, en azından kağıt üzerinde, küçük kaldı: 1862'de yalnızca seksen yedi tam üyesi vardı ancak muhtemelen çok daha büyük bir geçici, aidat ödemeyen "serbest üye" grubunu da içeriyordu. [254]

Resmi olarak, Kardec'in topluluğu Fransız Spiritistlerin lideri olarak değil, eşitler arasında birinci olarak hareket ediyordu. Ancak, Société Parisienne'in rolüne ilişkin tanımı, uyguladığı ahlaki etkiyi önemli ölçüde küçümsüyordu. Bu etki, Kardec'in karizmasından, muazzam derecede başarılı kitaplarının otoritesinden ve Fransa'daki en geniş tirajlı spiritüalist derginin editörü olarak konumundan kaynaklanıyordu. Kardec'in ilkelerinden çok uzaklaşan herhangi bir grup, merkez toplulukla olan "bilimsel ilişkilerinin" aniden kesildiğini görecekti; bu kopuş, birçok Spiritistin gözünde muhalif topluluğu gayri meşru gösterecekti. Dolayısıyla, müttefik gruplardan üyelik aidatı istenmese bile, ideolojik bağlılık isteniyordu.

Kardec bu kodlama ve merkezileştirme sürecini sürdürdükçe, dini otorite kaynağı olarak gücü istikrarlı bir şekilde arttı. Örneğin, sadece 1861'de Kardec, yeni doktrinini tartışmak isteyen 1.200 ila 1.500 ziyaretçi aldığını iddia etti. [255] 1863'e gelindiğinde, "az ya da çok hacimli el yazmalarını saymazsak", çeşitli medyumlardan veya topluluklardan gelen ve kendisinin değerlendirmesi ve onayı için sunulan 3.600 ruhsal iletişim birikimine ulaşmıştı. [256] *Diğer Spiritistler de kendi ruhsal yazılar koleksiyonlarını yayınlamaya başladılar ve 1865'e gelindiğinde, Livre des Esprits* felsefesini ve Société Parisienne uygulamalarını başlangıç noktası olarak alan bütün bir literatür ortaya çıkmıştı. [257] Kardec'in fikirlerinin artan etkisi, yayınlarından bile daha önemli olduğunu kanıtladı. Kardec'in kitaplarında ortaya konulan temel ilkeler, ruhlarla temaslara inanan Fransızların büyük çoğunluğuna temel varsayımlarını sağladı. Çevredekiler arasında, Kardec'in doktrini bir dizi rekabet eden sistemden biri olmaktan çıktı ve ortodoksluk statüsünü kazandı. Spiritist felsefenin artan otoritesi medyumları da etkiledi: giderek daha fazla temas kurdukları ruhlar Kardec'in kitaplarındaki fikirleri dile getirdi.

Kardec, doktrini adına misyonerlik yaparak önemini daha da artırdı. 1860'ta başlayarak, Spiritizmin en hızlı şekilde büyüdüğü görünen Güney'de bir dizi konferans turu yaptı. Bu turların en büyüğü, Kardec'in Lyon, Bordeaux ve Avignon, Montpellier ve Toulouse dahil yaklaşık yirmi şehri ziyaret ettiği 1862'de gerçekleşti. Lyon'da, şehrin ruh

topluluklarından altı yüz delegeye hitap etti, ancak hitap ettiği grupların çoğu önemli ölçüde daha küçüktü. [258] Kardec'in bu tür gruplarla görüşmesindeki amacı, şüphecileri ruh fenomenlerinin gerçekliğine ikna etmek değil, ikna olanları doktrininin doğruluğuna ve rakip alternatiflere üstünlüğüne ikna etmekti. [259]

1862 turunun başarısı Kardec'i daha iddialı bir tanıtım programına girişmeye teşvik etti. *Le Spiritisme à sa plus simple expression* (Spiritism Made Simple) başlıklı, 25 santim fiyatla bir broşür yazıp bastırdı ve müttefik topluluklara mümkün olduğunca geniş bir şekilde dağıtmalarını tavsiye etti. Ayrıca Spiritistleri "şüpheyle bitkin düşmüş ve materyalist boşluktan dehşete düşmüş insanlar" arasında misyonerlik yapmaya teşvik etti. [260] Sonraki iki yıl Spiritist yayınlarda bir artış gördü. Kardec iki yeni spiritüel iletişim derlemesi üretti. Birincisi, *L'Evangile selon le spiritisme,* Nisan 1864'te yayınlandı ve Mesih'in öğretilerinin ahlaki sonuçları üzerine bir dizi meditasyon içeriyordu. İkincisi, Ağustos 1865'te yayınlanan *Le Ciel et l'Enfer ou la justice divine selon le spiritisme,* kefaret amaçlı reenkarnasyon fikrini daha da geliştirdi. Özellikle taşrada ruh topluluklarının sayısındaki istikrarlı artış, hepsi Kardec'in doktrinine adanmış bir dizi yeni süreli yayının çıkmasına ilham verdi. Bu dönemde açılan ruhçu dergiler arasında *L'Avenir* (Paris, 1864); *La Vérité* (Lyon, 1863); *Revue spirite d'Anvers* (1864); *Médium évangélique* (Toulouse, 1864); *Echo d'outre-tombe* (Marsilya, 1865); ve hepsi Bordeaux'da (1863-1865) *Ruche spirite* , *Sauveur des peuples,* Voix *d'outre-tombe* ve *Union Spirite* vardı. Popüler romanlar ve gazete hikayeleri de dahil olmak üzere çok çeşitli başka kitaplar ve broşürler de ortaya çıktı. [261] Alfred de Caston'ın *Tartuffe spirite'i gibi alaycı ve aşağılayıcı* ya da Théophile Gautier'in çok satan *Spirite'i gibi ürkütücü ve romantik olsun* , bunların büyük çoğunluğu, ruhun öte dünyadaki deneyiminin en yaygın kabul görmüş sapkın tanımını sağlayan Kardec'in yazılarından büyük ölçüde yararlanıyordu. [262] Gazeteciler ve *edebiyatçılar* artık spirites'ten bahsediyorlardı *, spiritualistes'ten* değil .

Kardec'in coşkusu, doktrini giderek daha etkili hale geldikçe büyüdü. 1860'ların sonlarında, yayınladığı iletişimler bin yıllık bir ton aldı. Son kitabı, 1868 tarihli *Genèse selon le spiritisme,* "Tanrı tarafından seçilen zamanın geldiğini" ve son derece gelişmiş ruhların yeni neslinin Dünya'da enkarnasyon sürecinde olduğunu ilan eden bir dizi iletişim ve yorumla kapandı. Bu daha yüksek, zeki insanlar gezegenin sosyal organizasyonunu dönüştürerek hayırseverlik ve kardeşliğin altın çağını başlatacaklardı. Yirminci yüzyılın şafağında, Spiritizm "insan ırkının döneceği eksen" haline gelecekti, ruhun ölümsüzlüğüne ve evrenin derin ahlaki doğasına sarsılmaz yeni bir inancın temeli olacaktı. [263] Kardec bu kehanetin geçerliliğini değerlendirmek için yaşamadı. Birkaç yıl süren sağlık sorunlarının ardından 31 Mart 1869'da kalp krizinden öldü. Altmış dört yaşındaydı.

Spiritistler Kimlerdi?

Spiritizmin başarısı kısmen Kardec'in geliştirdiği örgütlenme temelli otorite modeline bağlıydı. Resmi *sociétés spirites* inananlar arasında dayanışma duygularını besledi ve daha da önemlisi, diğer dünyayla iletişim için düzenleyici bir çerçeve görevi gördü. Ruhlarla sohbet etmek kontrol edilemez olabilirdi: Bedensiz ruhlar, ortamdan ortama değişme eğiliminde

olan şaşırtıcı bir dizi görüş ifade ettiler. Kardec'in icat ettiği, öte dünyayla diyaloğu sıkı bir şekilde kontrol edilen, "ciddi" bir girişim haline getiren seans uygulaması modeli, bu yeni demokratik vahiy biçiminin yarattığı vahşi manzarayı evcilleştirmiş gibi görünüyordu. Spiritistler, Kardec'in örneğini izleyerek, inançlarının mümkün kıldığı kutsalın ayırt edici deneyiminin gücünü korumaya çalışırken aynı zamanda 1850'lerin sonlarındaki Fransız spiritüalizminde eksik olan bir ölçüde doktrinel tutarlılık ve ritüel yapı dayatmaya çalıştılar.

Tutarlılık ve yapıya yapılan bu vurgu, Fransız Spiritizmini Anglo-Amerikan meslektaşlarından ayırıyordu. İngiliz ve Amerikan spiritüalistler, medyumlar ve gruplar arasındaki felsefi veya ritüel farklılıklara karşı önemli ölçüde daha hoşgörülü olma eğilimindeydi. Fransızların kodlamaya olan tercihi büyük ölçüde dini bağlamla ilgiliydi: Spiritistlerin çoğunluğu, ortodoks inançlarını terk etmiş olsalar bile, dini otoriteyi hala Katolik terimlerle algılıyorlardı. Dolayısıyla, spiritüalizmin merkezileşmesi ve tutarlılığı, Kardec'in fikirleri ile izleyicilerinin beklentileri arasındaki etkileşimin ürünü olan işbirlikçi bir yaratıydı. İnananlar ve medyumlar, doktrinel tekdüzelik ve sağlam bir kurumsal temelin dini meşruiyetin önemli unsurları olarak görülmesi nedeniyle, Kardec'in sağladığı felsefi ve örgütsel yapıyı sıklıkla benimsediler. Bu inananlar için, Spiritüalizm "benzersiz gerçekçiliğinin" temel bir yönünü, Kardec'in fikirlerinin ruh iletişimlerine ve seans uygulamalarına dayattığı tutarlılıktan türetmişti; bu tutarlılık, Katolik dini gramerini kullanan gözlemcilerin gerçeğin önemli bir işareti olarak algılayacağı bir tutarlılıktı.

Ancak bu tutarlılığı yaratma süreci aynı zamanda gerginlikler ve çelişkiler de yarattı. Tüm medyumlar, kendilerini otorite olarak sunanların yargılarını kabul ederek Fransız spiritüalizminin ilk günlerinde sahip oldukları özerklikten kolayca vazgeçmediler; tüm inananlar, bazen "ciddi" Spiritistlerin öngördüğü katı disiplini gönüllü olarak benimsemediler. Bu çatışmaları ve resmi olarak işlenmiş fikir ve uygulamaların inananlar için nasıl işlediğini anlamak için, Kardec'in metinlerinin ilham verdiği arayıcılara daha yakından bakmamız gerekiyor.

Spiritist Demografisi: Sınıf ve Cinsiyet

Ne yazık ki, İkinci İmparatorluk Spiritizmi'nin titiz bir demografik çalışması için kanıt mevcut değildir. Arşiv kaynakları parçalıdır, toplulukların yazışmaları ya kaybolmuştur ya da dağılmıştır ve kalan materyal (çoğunlukla kitaplar, broşürler ve süreli yayınlar) izlenimci ve önyargılıdır. [264] En iyi ihtimalle, yayınlanan metinler Spiritistlerin hareketlerinin nasıl görünmesini *istediklerini gösterirken* , gerçek bileşimi sorusunu cevapsız ve cevaplanamaz bırakmaktadır. Spiritist uygulamaların çoğunun kişisel doğası da konuyu belirsizleştirir. Ruhsal topluluk toplantılarında öte dünyadan mesajlar alan veya yayınlanmak üzere dergilere otomatik yazılar gönderen her medyum için, tek başına veya aile seanslarında pratik yapan, ölmüş sevdikleriyle samimi sohbetler eden çok daha fazla kişi olabilirdi. Benzer şekilde, kanıtlar Spiritist broşürleri okumuş ancak ruh topluluklarına katılmayı seçmemiş medyum olmayanları saymamıza yardımcı olmuyor. Bu nedenle, hareketin genel bileşimine ilişkin herhangi bir açıklama, zorunlu olarak bir spekülasyon meselesidir.

Bu eksikliklere rağmen, mevcut kaynaklar hareketin kamusal yüzü hakkında bir fikir veriyor. Bu türden en çarpıcı kanıt, Ocak 1869

tarihli *Revue spirite'de yayınlanan uzun bir makaledir.* Kardec, on yıllık yazışmalara dayanarak, Spiritizm taraftarlarının deneysel olarak temellendirilmiş bir tanımını sunmaya çalıştı. Bu açıklama, sorunlu olsa da, yine de Kardec'in fikirleriyle çekmeyi umduğu insan türleri hakkında bir fikir veriyor. Onun inşa ettiği şekilde örgütlü Spiritizm, saygın bir çabaydı; dini konularda ılımlılığı tercih eden ve eğitimli adamlar tarafından yönetilen bir çabaydı. Kardec'in açıklamasına göre, toplum üyeleri kendilerini genellikle Katolik olarak görüyorlardı ancak "dogmaya bağlı değillerdi." Spiritizm inananlarının çoğunluğunu kentsel *"küçük burjuvazi* ve işçi sınıfından" -özellikle zanaatkarlar, katipler ve dükkan sahipleri- çekse de, en etkili üyeleri "aydınlanmış sınıflardan" geliyordu. [265] Kardec'in asla bıkmadan usanmadan teyit ettiği gibi, bazı ruhban toplulukları "neredeyse sadece baro üyeleri, hakimler ve hükümet yetkililerinden oluşuyordu." [266]

Kardec için Spiritizm'in saygınlığı ve ciddiyeti temelde erkeksiydi. Spiritizm topluluğu toplantılarında erkekler her zaman çoğunluktaydı, diye iddia etti; çiftler Spiritizm konusunda anlaşamadıklarında, genellikle kocasının yeni doktrini keşfetmesine izin vermeyen kadın olurdu. Bu nedenle eleştirmenler, Spiritizm'in "mucizelere olan eğilimleri nedeniyle, en çok kadınlardan destek aldığını" iddia ettiklerinde yanılıyorlardı. Gerçekten de Kardec,

> tam da bu harikuladeliğe ve mistisizme olan bu eğilim, kadınları genel olarak erkeklerden daha dirençli hale getirir. [Kadınların] yatkınlığı, onların eleştirel olmayan, kör inancı daha kolay benimsemelerine olanak tanır; öte yandan, spiritizm, yalnızca yansıma ve felsefi çıkarımlara dayalı mantıklı bir inanca izin verir; kadınların dar kapsamlı eğitimleri nedeniyle daha az uygun oldukları düşünce biçimleri. [267]

Spiritist girişim mistik değil, bilimseldi; taraftarları sezgisel içgörüden çok nesnel keşfi önemsiyordu. Kardec, bu rasyonalizmin Spiritizmi insanların işi haline getirdiğini ileri sürdü.

Dergiler ve toplum toplantılarının hesapları, Kardec'in tipik Spiritistler olarak tasvir ettiği türden insanların gerçekten de harekete dahil olduğunu, ancak muhtemelen önerdiği sayılarda olmadığını gösteriyor. Spirit toplulukları, bu dönemde genellikle daha geleneksel *sociétés savantes'lerden dışlanan kadın üyelere alışılmadık şekilde açıktı.* Yine de, erkek avukatlar, ordu subayları, doktorlar ve diğer profesyoneller Spiritist çevrelerde önemli bir yer tutuyordu. [268] *Ayrıca, bu dönemde Spiritist dergilerinde otomatik yazılar yayınlayan medyumların çoğunluğunu erkekler oluşturuyordu. 1858 ile 1869 yılları arasında Revue Spirite'e* katkıda bulunan 116 medyumdan 46'sı kadındı. Ruh topluluğu başkanı Henri Dozon'un *Révélations d'outretombe* (Mezarın Ötesinden Vahiyler) adlı eserinde 15 kişiden 7'si kadın olmak üzere daha fazla kadın katkıda bulunmuştur. Dönemin üç Bordeaux Spiritist dergisinde, *La Ruche spirite, Le Sauveur des peuples* ve *L'Union spirite'de* 20'si kadın olmak üzere 62 medyum yayınlanmıştır. Lyon'daki *La Vérite 35 medyumdan gelen iletileri yayınlamıştır; bunlardan 9'u kadındır. Marsilya Echo d'outre-tombe,* katkıda bulunan 16 medyum arasında 6 kadını saymıştır.

Öte dünyadan mesajlar yayınlayan medyumlar arasındaki cinsiyet dengesizliği ilginç soruları gündeme getiriyor. En çarpıcı olanı, Fransız Spiritizmi ile Anglo-Amerikan karşılığı arasındaki bir diğer önemli farkı

işaret ediyor. Bu dönemde iletişim yayınlayan İngiliz ve Amerikan medyumlarının kadın olma olasılığı çok daha yüksekti. Fransa'da yayınlanmış kadın medyumların nispeten daha küçük oranı yine kısmen dini bağlamdaki bir farktan kaynaklanıyor. İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki erkekler ve kadınlar için spiritizm, alışılmadık olarak algılansa da, yine de Protestan mezhepsel çoğulculuğunun bir sürekliliğine uyuyordu. Öte yandan Fransa'da Katolik Kilisesi dini manzaraya hakimdi ve din adamlarının ve dindarların çoğunun gözünde Spiritizm, kabul edilebilir dini çeşitliliğin çok ötesinde bir sapkınlıktı. Aynı zamanda, bu dönemde Katolik bağlılığı -özellikle Meryem Ana'ya odaklanan coşkulu, yenilikçi biçimleri- belirgin bir şekilde kadınsı bir kaygı olarak görülüyordu. Bir Fransız kadın için Spiritizmi benimsemek, bu dini ana akımı ve onunla birlikte gelen sosyal ağı terk etme isteğini gerektiriyordu. [269] Öte yandan Fransız erkekler arasında -özellikle cumhuriyetçi sempatizanlar arasında- din karşıtı şüphecilik erkekliğin tanımlayıcı bir özelliğiydi ve sosyallik Mason locaları veya *sociétés savantes gibi laik örgütler etrafında dönüyordu.* Bu daha açık ortamda faaliyet gösteren erkek arayıcılar için, Spiritizm ile deney yapmanın toplumsal cezası o kadar güçlü olmayacaktı. Ayrıca, birçok erkek arayıcı, ilerici özgür düşüncenin entelektüel perspektifini korurken aynı zamanda dinin tesellilerinden yararlanmalarına izin vermesi nedeniyle Kardec'in doktrinini çekici bulmuş gibi görünüyor.

Ancak Spiritist yayınlarda erkek otomatik yazarların baskınlığı, erkeklerin medyum olma olasılığının daha yüksek olduğunun basit bir kanıtı olarak alınmamalıdır. Öte dünyadan yayınlanan mesajlardaki cinsiyet dengesizliği, muhtemelen iletişimleri seçenlerin erkek medyumlara yönelik bir önyargısını da yansıtıyordu. Göreceğimiz gibi, değerli otomatik yazıları değersiz olanlardan ayırmak için kullanılan kriterler kadınları dışlama eğilimindeydi. Kardec'e göre, yüce ruhlar yüksek eğitimli erkeklerin dilinde yazıyordu; bu, daha sınırlı eğitime sahip kadınların başarması zor bir başarı olurdu. Genellikle Katolik eğitimi alan kadınların, Kardec'in en "rasyonel" ve "doğru" olarak gördüğü Romantik Sosyalist fikirlere aşina olma olasılıkları da daha düşüktü. Ayrıca, ilk etapta iletişimlerini yayınlamaya daha az meyilli olabilirlerdi; bunun yerine öte dünyayla diyaloglarını özel tutmayı tercih ederlerdi. Ruh iletişimlerinin çoğunluğu sevdiklerinden gelen samimi mesajlar olduğundan, vizyoner veya felsefi denemeler olmadığından, ihtiyatlı olma tercihi mantıklı olurdu.

Kardec'in Spiritistlerin sınıf statüsü hakkındaki iddiaları biraz daha doğru görünüyor. Revue'ye bakılırsa , işçi sınıfının alt kademelerinden gelen Parisli Spiritistler nispeten nadir görünüyor. Örneğin, 1863'te Société Parisienne üyeleri, gruplarının "basit bir işçi" ve sadık bir üyesi olan M. Costeau'nun mütevazı cenaze törenini istisnai bir olay olarak ele aldılar. Topluluktan bir ileri gelen, iki medyumla birlikte mezar başında konuştu ve olayın bir açıklaması -tüm on yıl boyunca türünün tek örneği- altı sayfa kapladı. [270] Bu anlatının olağanüstülüğü ve aldığı ilgi miktarı, çoğu Parisli Spiritistin, işçi sınıfının üst kesimlerinden veya burjuvazinin çeşitli katmanlarından geldikleri için Costeau'dan muhtemelen daha iyi durumda olduğunu gösteriyor . Öte yandan Bordeaux ve Lyon hakkındaki anekdotsal kanıtlar, daha fazla sayıda işçi sınıfı Spiritisti olduğunu gösteriyor. [271]

Dönüşüm Deneyimleri

Her sosyoekonomik sınıfta, Spiritistler büyük ölçüde azınlıktı ve yeni doktrine geçiş, özünde bireysel mizaç meselesiydi. Kardec'in fikirlerini benimsemek ve bir spiritüel topluluğa katılmak, görünürde alışılmadık şekillerde hareket etme isteğiyle desteklenen bir bağımsız düşüncelilik çizgisi gerektiriyordu. Ancak, kabul görmüş fikirlere karşı ilgisizlik, dönüşüm için yalnızca bir ön koşuldu. Spiritizmi benimseyenler bunu her şeyden önce, kederlerini yatıştırdığı ve dini şüpheye entelektüel olarak ikna edici bir alternatif olarak algıladıkları şeyi sağladığı için yaptılar.

Bireysel dönüşüm hikayeleri, Spiritizmin sağladığı teselli türlerine dair bir his aktarır. Ölmüş sevdiklerinizle temaslar, dönüşümü teşvik eden en yaygın etken gibi görünmektedir. [272] Ölmüş bir ebeveyn, çocuk veya eşle doğrudan konuşma olasılığı, özellikle Katolik öğretilerine -ve dolayısıyla bir ahiret kavramına- şüpheyle yaklaşanlar için güçlü bir teselli kaynağı sağlamıştır. *Revue spirite'in erken bir sayısında basılan M. Georges'dan bir mektup,* bu tür tipik bir dönüşümü anlatır. Georges, medyum Ermance Dufaux'yu ilk ziyaretinden önce, sadık bir materyalist olduğunu ve "her şeyden şüphe ettiğini" yazmıştır: Tanrı, ruh ve ahiret." Georges'un katıldığı seansta, Dufaux yakın zamanda ölen babasıyla iletişime geçmiştir. Georges, bunun ardından gelen ruhsal sohbetin, onun rahatsız edici şüphelerini ortadan kaldırmaya yettiğini yazmıştır:

> Bu hanımefendi kendiliğinden babam, annem, çocuklarım, sağlığımla ilgili birçok kesin ayrıntıdan bahsetti; hayatımın tüm koşullarını olağanüstü bir kesinlikle anlattı, hatta uzun zamandır unuttuğum gerçekleri bile hatırlattı; başka bir deyişle, bana uyurgezerlik berraklığının harikulade yeteneğinin kanıtını verdi, o kadar netti ki görüşlerimi anında değiştirdi. Babamın bana varlığını gösterdiği seansta, isterseniz, ruhun beden dışı yaşamına tanık oldum.

Kardec'e göre, bu deneyimden sonra Georges kısa sürede "Spiritizmin en ateşli ve gayretli müritlerinden biri" haline geldi. [273]

Georges'un mektubunun ortaya çıkmasından birkaç yıl sonra, Kardec, Spiritist olanların çoğunun bunu ölmüş bir sevilenle ikna edici bir ruhsal sohbet yaptıktan sonra yaptığını gözlemledi. Bu alışverişlerde, ruh sık sık Kardec'in "mahrem gerçekler" olarak adlandırdığı şeyleri, yani medyumun normal koşullar altında bilmesinin imkansız göründüğü kişisel ayrıntıları ortaya çıkararak kimliğini kanıtladı. [274] Bu tür seanslarda, dünyevi olan genellikle aşkın olana kapıyı açardı: Birkaç yaz önce düzenlenen bir piknikte yenen yemeğin tanımı gibi görünüşte önemsiz bir ayrıntı, metafizik bakış açısında tam bir değişikliği gerektirebilirdi. Bu görünüşte sıradan vahiyler, yalnızca ruhun ölümsüzlüğünü değil, aynı zamanda Dünya'daki yaşamla devam eden bağlantısını da gösterdiği için böyle bir güce sahipti.

Bu tür "tanıdık görüşmeler" birçok ruhani topluluk toplantısının merkezi bir unsuru haline geldi. Örneğin Alexandre Delanne, 1860'ların başında üretken bir yazma medyumu olan karısıyla paylaştığı Paris'in sıkışık üst kat dairesinde yaptığı seansları anlattı. Bazen, kırk kadar kişi toplantılara tanıklık etmek için küçük odalara doluşurdu. Delanne bu toplantılarda aktif olarak yeni taraftarlar edinmeye çalıştı. En az bir saat boyunca, ilk kez katılanlara bir medyumla seans masasında oturup "kişisel dualar" etme fırsatı verdi. Öte dünyayla olan bu diyaloglar genellikle ölmüş bir akrabayla temas kurmayı içeriyordu. Çağrılan ruh, çoğu kişinin kimliğinin "gerçek

kanıtları" olarak gördüğü anlamlı ev içi ayrıntıları ortaya çıkarırdı. Bu tür temasların dönüşüm için duygusal olarak güçlü teşvikler olduğu kanıtlandı, diye yazdı Delanne:

> Kaç tane tatlı şefkat gözyaşı önümüzden aktı. Kaç tane anne, oğul, baba, sonsuza dek kaybolmuş olduklarına inandıkları varlıkları tanıyarak umut buldu! Kaç tane şüpheyle kemiren ruh sonunda Şam'a giden yolunu keşfetti.

Bu duygusal konuşmalar, toplanan toplum üyelerinin tam gözü önünde gerçekleşti. Delanne, sağladıkları güven verici ve duygusal gösterinin, onları düzenli üyeler arasında Toplum toplantılarının en popüler parçası haline getirdiğini belirtti. Bu bağlamda, ruhsal iletişimler, yalnızca yeni gelenlerin dönüşmesi için değil, aynı zamanda diğer toplum üyelerinin de inançlarını yeniden teyit eden ve Spiritist davaya katılımlarını haklı çıkaran, yükseltici bir ritüel tiyatrosuna katılmaları için fırsat sağladı. [275]

Dönüşenler ayrıca daha beyinsel nedenlerle Spiritizme çekildiler. Birçoğu bu yeni fikirleri ve uygulamaları Kardec'in ilk zamanlarında gördüğü gibi gördü: Çağın metafizik bilmecelerine dikkate değer bir çözüm olarak. Bu, on dokuzuncu yüzyılın en başarılı popüler bilim yazarlarından biri olacak genç Camille Flammarion için kesinlikle geçerliydi. Flammarion'un sonraki şöhreti onu sıra dışı kılsa da, yazışmaları ve anıları Spiritizme entelektüel bir dönüşümün benzersiz bir şekilde iyi belgelenmiş, ancak birçok açıdan tipik bir anlatımını sunar.

1860 yılında, on sekiz yaşındaki Flammarion, Urbain-Jean-Joseph Le Verrier'in öğrencisi olarak Paris Gözlemevi'nde astronomluk öğrencisiydi. Aynı zamanda ruhsal bir krizin ortasındaydı. Gözlemevi'ne iki yıl önce geldiğinde, Katolik eğitiminin ve dindar bir annenin örneğinin ürünü olan güçlü, gerçekçi bir inanca sahipti. "İsa'nın ilahiliğine ve Eucharist'teki gerçek varlığına" ikna olmuştu, her pazar ayine katılırdı ve günahlarını düzenli olarak itiraf ederdi. 1860'a gelindiğinde, bu kesinlik aşınmıştı. Bilimsel olarak bilgilendirilmiş bir gözle bakıldığında, İncil'in sözlerinin "oldukça romansı" göründüğünü yazdı. Bir zamanlar tartışılmaz bir şekilde doğru olduğunu varsaydığı metin artık "saf, saf, doğrulanamaz ve hatta çelişkili kurgulardan" başka bir şey sunmuyor gibiydi. On sekizinci yaşının sonunda Flammarion, “İsa’nın ilahiliğine, kutsallara ve Kilise’nin tüm öğretilerine” inanmayı bırakmıştı. [276]

Bu krizin ortasında Flammarion Spiritizmi keşfetti. 1861 baharında bir akşam, Place de l'Odéon yakınlarındaki kitap tezgahlarında gezinirken *Livre des Esprits'in bir kopyasına rastladı.* [277] Metin genç adamı derinden etkiledi. Kardec'in kitabı yalnızca Katolik dogmasının mantıksal tutarsızlıklarını çözmekle kalmayıp aynı zamanda metafizik soruları yanıtlamanın yeni, deneysel bir yolunu da öneriyor gibi görünüyordu. Kardec'i ziyaret ettikten ve yaşlı adamın makul, sakin tavrından hoş bir şekilde şaşırdıktan sonra Flammarion, Société Parisienne'in bir toplantısına katıldı. [278] Toplantıda gerçekleşen ruhsal temaslar onu meraklandırdı, ancak hepsi otomatik yazıyla gerçekleştirilmişti ve bunu, dünya dışı bir müdahalenin kanıtı olarak tamamen ikna edici bulmadı.

Flammarion, özel bir seansta özlemini çektiği kesin kanıtı aldı. Topluluk toplantısında bulunan "coşkulu bir inanan" kadın, muhtemelen Honorine Huet, Flammarion'u bu toplantıya davet etti. [279] Kardec, gösterişli

fenomenlerin üretiminden kaçınırken, genç gökbilimciye bu aile grubunun bu tür konularda mükemmel olduğunu söyledi. Seans, Flammarion'un beklentilerini çok aştı. Huet'in de bulunduğu seanslarda sık sık yaptığı gibi, Balthazar adında bir ruh belirdi. Balthazar, ölümünün gerçekliğini kabul etmeyi reddeden, pişmanlık duymayan bir *gurmeydi çünkü bu, masanın zevklerinden vazgeçmek anlamına gelecekti; bedensel şeylere olan bu iddialı bağlılığı, onu gösterişli fiziksel fenomenler üretmeye oldukça istekli hale getirdi.* [280] Flammarion'un katıldığı seansta, ruh etkileyici bir dizi vuruşa neden oldu, ardından bir masayı yerden kaldırdı ve havada asılı tuttu. Flammarion, arkadaşı Charles Burdy'ye masanın silindirlerini serbestçe döndürebildiğini ve yüzeyine bastırdığında hafifçe eğildiğini hissettiğini yazdı. Bu tezahürler, onun zihnindeki soruyu çözdü. Arkadaşına, "Bu tür fenomenlerin varlığında," diye yazdı, "görünmez etkenlerin varlığını inkar etmek imkansızdır." [281]

2 Kasım 1861'de, Balthazar ruhuyla yaptığı seanstan sadece iki gün sonra Flammarion, Kardec'e Société Parisienne des etudes spirites'in yardımcı üyesi olarak kabul edilmesini isteyen bir mektup yazdı. [282] Kardec, 15 Kasım'da başvurusunu kabul etti. [283] Aralık ayının sonlarına doğru Flammarion, Kardec'in doktrininin coşkulu bir taraftarı haline gelmişti. Katedral okulundaki günlerinde itirafçısı olan Langres'li Abbé Berillon'a yazdığı bir mektupta yeni inançlarını şöyle anlattı:

> Spiritizm'i duydunuz mu? Ufukta yeni beliren ve Tanrı'nın kendisinden, ruhlarının hizmeti aracılığıyla yayılan yeni bir bilimdir. . . . Bu din ilk başta şaşırtıcıdır, ancak akılcıdır ve Hristiyanlığın zirvesi olacaktır; daha önce çok gizemli olan gelecekteki yaşamın tüm dogmatik gerçeklerini açıklar.
>
> Sevgili Üstadım, bu yeni doktrin üzerinde düşünmenizi istemiyorum, çünkü her zaman düşündüğünüzü biliyorum. Eğer isterseniz, bunu sizinle daha uzun süre tartışabilirim ve eğer isterseniz, *ex professo,* çünkü Dünya'da daha önce yaşamış ruhlarla, özellikle Galileo ve Fénélon ile yakın ilişkiler içindeyim; onlar bana dünyanın dört bir yanındaki diğer ruhların dikte ettiği aynı gerçekleri öğrettiler. Sizi önceden uyarmalıyım ki, herhangi bir kötü ruhun varlığında veya etkisi altında değilim: Spiritizmi, matematiği çalıştığım gibi çalışıyorum. [284]

Spiritizmin deneysel temeli, ruhun ölümsüzlüğünü tartışılmaz bir gerçek haline getirmiştir. Ayrıca, müritlerin öte dünyayla güven verici bir şekilde anında temas kurmasını sağlamıştır: Şüphe duyduğu zamanlarda, Flammarion doğrudan sorularını Galileo'ya ve ilahiyatçı François Fénélon'a yöneltebilir ve onlar da ona kişisel koşullarına uygun vahiyler sağlayabilirdi. Aslında, Galileo genç astronomi öğrencisine evrenin kökenleri hakkında uzun bir deneme yazması için ilham vermiştir ve Kardec bunu 1868'de yazdığı *Genèse selon le Spiritisme* [8] *adlı eserine ekleyerek kutsallaştırmıştır.*

Flammarion, dönüşümünden sonra hızla Kardec'in doktrininin en görünür savunucularından biri haline geldi. 1862 ile 1865 yılları arasında konu hakkında üç kitap yayınladı ve Kardec'in fikirleri hakkında *La Revue Française edebiyat dergisine uzun bir makale dizisi katkıda bulundu.* [285] [286] Ancak on yılın sonlarına doğru, gençlik ateşi yatıştıkça ve bilim camiasındaki itibarı arttıkça, Flammarion Spiritizm'den uzaklaşmaya başladı. Olağanüstü olaylara olan ilgisi devam etti, ancak Kardec'in felsefi

spekülasyonun temeli olarak ruh iletişimlerini kullanma biçimine giderek daha fazla şüpheyle yaklaşmaya başladı.

Nispeten kısa bir süreye sahip olmasına rağmen, Flammarion'un dönüşümü, Spiritizme inananların ikna olma biçimlerinin açıklayıcı bir örneğini sunar. Bazıları için Kardec'in doktrini öncelikle duygusal nedenlerden dolayı çekici geldi çünkü yeni ve yoğun bir teselli biçimi, ölmüş sevdikleriyle değer verilen ilişkileri sürdürmenin bir yolunu sağladı. Diğerleri içinse çekici olan öncelikle entelektüeldi. Kant veya Cousin'in soyut, felsefi spiritüalizminin aksine, Spiritizm bir teoriden daha fazlasıydı: Herhangi bir meraklı yeni gelenin ruh topluluğu toplantılarında elle tutulur bir şekilde deneyimleyebileceği deneysel bir temeli vardı. Balthazar'ın bir masayı havada asılı tutma yeteneği veya Galileo'nun otomatik yazı yoluyla iletişim kurma gücü, insan ruhunun bedenden bağımsız olarak var olabileceğine dair somut bir kanıt sunuyor gibiydi. Bu güven verici fikir, metafizik gerçeklerin sezgi ve spekülasyon meselesi olmaktan çıkıp basit olgu meseleleri haline geleceği yeni bir tür dinin temelini attı. Flammarion gibi dinin sağlayabileceği teselli ve ahlaki kesinliğe değer veren, ama aynı zamanda deneysel araştırmanın nihai hakikat belirleme gücüne inanan birçok kişi için Spiritizm, derinden rahatsız edici bir felsefi soruna kesin bir çözüm gibi görünüyordu.

Uygulamada Spiritizm

Spiritist dönmelerin hikayeleri, medyumların doktrinin yayılmasında oynadıkları kritik rolü ortaya koymaktadır. Ölmüş yakınları adına konuşarak, asi ruhlarla iletişim kurarak ve garip fenomenler üreterek, medyumlar tek başlarına öbür dünyayı diğer inananlar için elle tutulur hale getirdiler. Ayrıca değerli otorite kaynakları olarak hizmet ettiler ve her türlü doktrinel ve ahlaki soruya cevap sağlayabilen ruhlar için kanallar oldular. Kardec, bu yetenekli aracıları Spiritist uygulamasının merkezine yerleştirdi. Bir ruh topluluğu, yazdı, bir medyumun sağladığı ruh dünyasına doğrudan erişim olmadan misyonunu tam olarak yerine getiremezdi. [287] Yükseltilmiş bir ruhun yorumları, kusurları nazikçe düzeltmesi, sorgulama hatları önermesi ve tavsiyelerde bulunması, topluluğun tartışmalarına eğitici güçlerini verdi. Spiritist metinlerin tamamen dünyevi analizleri soruları gündeme getirebilir ve çeşitli yorumlar önerebilirken, yalnızca bir medyum aracılığıyla yazan bir ruh, belirsiz olmayan gerçeği açıklayabilirdi.

Medyumlar Spiritist proje için önemli olsalar da, yine de ruh topluluklarında belirsiz bir yer işgal ettiler. Gazeteci Jules Claretie'nin bir seansa ilişkin görgü tanığı anlatımı bu karmaşıklığı öne sürüyor:

> Hevesli bakışlı yaşlı kadınlar, zayıf ve yorgun gençler, farklı istasyonlar ve yaşlar, mahalle kapıcıları ve büyük hanımlar, basma ve saten, yoldan geçen şair kadınlar ve sokakta tesadüfen karşılaşan kahin kadınlar, terziler ve Enstitü üyeleri *;* Spiritizm'de kaynaşırlar. Beklerler, masaları döndürürler, havaya kaldırırlar, Homeros veya Dante'nin oturan medyumlara dikte ettiği notları haykırırlar. Bu medyumlar hareketsizdir, elleri kağıtların üzerindedir, rüya görürler. Aniden elleri kıpırdanır, koşar, çırpınır, sayfa sayfa ilerler, hareket eder, daha da hareket eder, aniden durur. Sonra biri sessizliği bozar, az önce dikte eden Ruh'un adını söyler ve okur. [288]

Muhtemelen renk için abartılmış olsa da, Claretie'nin tasviri, inanmayan bir gözlemcinin nadir birinci elden anlatımı olduğu için açıklayıcı olmaya devam ediyor. İkna olmuş Spiritistler seansları istedikleri gibi sunarken, Claretie bunu biraz daha tarafsız bir şekilde yaptı. Tasvir ettiği sahne, Spiritist fikirlerin öz-bilinçli titizliği ve ampirizmiyle garip bir şekilde örtüşüyordu. Ayrıca, Kardec'in hareketi eğitimli erkekler için temelde entelektüel bir girişim olarak demografik sunumuyla da çelişiyordu. Burada, Spiritizm kadınlara önemli bir yer veriyor ve deneysel çalışmanın nesnel sürecinden ziyade ilhamın öznel deneyimini vurguluyor gibi görünüyordu.

Claretie'nin anlattığı medyumların davranışları da açıklayıcıdır. Anlatımında, mekanik aletlerden çok kahinler veya hatta şamanlar gibi görünüyorlardı. Seans uygulamasının bu yönü, Spiritistler için ele alınması en tartışmalı ve zor olanlardan biri olduğunu kanıtladı. Bir bireyin bedensiz bir ruh adına iletişim kurması kavramı, çoğu çağdaş bilimcilikten çok eski moda "batıl inançlarla" yankılanan bir dizi rahatsız edici ve güçlü çağrışım yarattı. Şeytani ele geçirme veya mistik vecit gibi, medyumun transı gözlemcilerin eşikte olarak algıladığı bir durumdu. Garipliği, medyumların ruh ele geçirmeyi işaret etmek için alışılmadık davranışlar kullanarak artırdıkları görünen, kesinlikle mantık dışı bir hayranlık, gizem ve tehlike duygusu uyandırabilirdi. Örneğin, Claretie'nin anlattığı yazma medyumları, *kalemi* aniden kavrayarak, boş ... Bu tür davranışlar seansın başarısı için gerekliydi çünkü görünmez ruhun varlığını gerçek gibi gösteriyordu.

Aynı zamanda, bu ritüelin ürkütücü yönleri, seans odası ile laboratuvar arasındaki uçsuz bucaksız mesafeyi vurgulamaya hizmet ediyordu. Ciddiyet ve deneysel titizlik adına, Kardec ve takipçileri medyumun seanslardaki davranışlarına giderek artan sayıda sınır koymaya çalıştılar: Örneğin, Huet'in üretmesiyle çok ünlü olduğu rap'lerden uzaklaştılar ve eski masa hareket ettirme uygulamasından vazgeçtiler. Ancak, ürkütücülüğün tüm izlerini ortadan kaldırmak imkansız olduğu kanıtlandı. Sonuçta, öteye temas etmek, sadece nesnel bir deneysel prosedür değildi; güçlü duygusal etkileri olan bir eylemdi. Seans, büyük ölçüde yarattığı sınırda olma duygusu nedeniyle, korku, hayranlık, teselli ve sevgi gibi güçlü duygular uyandırabiliyordu. Kendilerini rasyonalist olarak gören Kardec ve Flammarion gibi inananlar için bile, bu yoğunluk Spiritizm'in çekiciliğinin önemli bir parçasıydı. Claretie'nin anlattıklarının da gösterdiği gibi, ruhsal toplulukların yaratmaya çalıştığı düzenli atmosferde bile medyumların eşikteki konumları onlara eşsiz, çok yönlü ve potansiyel olarak yıkıcı bir güç biçimi kazandırdı.

Üretilen ruhsal iletişim medyumlarının içeriği, Spiritizmin nesnellik ve deneysel titizlik özlemlerini de karmaşıklaştırıyor gibi görünebilir. Gördüğümüz gibi, Kardec felsefesini, yalnızca rasyonel analizle değil, aynı zamanda ruhsal iletişimler biçimini alan net fiziksel kanıtlarla da kanıtlanmış, tartışmasız ilk gerçek metafizik olarak sundu. Ancak, bu iletişimlerin kanıt değeri genellikle sorunlu olabilirdi. Kardec, farklı medyumlardan gelen vahiylerin derleyicisi olarak hareket ettiğinde, ruhların tekdüze bir sesle tekdüze bir doktrini benimsediği izlenimini vermeye çalıştı, ancak pratikte ölülerin ruhları, medyumlar kadar çok sesle konuştu. Çoğu zaman, ruhlar hemfikirdi - örneğin, Altın Kural'ın övgülerini

güvenilir bir şekilde söylediler. Ancak diğer konularda, rahatsız edici şekillerde farklılık gösterebilirlerdi. Bu tür farklılıkları açıklamanın veya en aza indirmenin yollarını bulmak, Spiritist grupların temel kaygısı haline geldi.

Kardec, Spiritist uygulamaları kodlayarak medyumların getirdiği sayısız gerginliği çözmeye çalıştı. Spirit topluluğu seanslarını ciddi ve nesnel hale getirmeyi amaçlayan bir dizi kural oluşturarak, medyumluğun asi yönlerini evcilleştirmeye çalışırken, aynı zamanda Spiritizmi çağdaş saygınlık standartlarıyla uyumlu hale getirme projesini ilerletmeye çalıştı. Bu kodifikasyonun merkezi belgesi 1861 *Livre des médiums'du.* Kardec, bu belgede seansların yürütülmesi, medyumların davranışları ve spiritüel iletişimlerin değerlendirilmesi için hem kendi hem de ruh tarafından yazılmış ayrıntılı bir talimatlar koleksiyonu sundu. Bu çalışma etkili oldu, 1860'larda Fransız seans uygulamaları için baskın paradigmayı oluşturdu ve kalıcı bir normlar dizisi yarattı. Kardec, Spiritist seansları saygın bir çabaya dönüştürme çabasında iki strateji izledi: birincisi, onu öte dünyayla temasın diğer "batıl" biçimlerinden dikkatlice farklılaştırdı; ikinci olarak, medyumların davranışlarını ve ifade ettikleri fikirleri kontrol etmek için kurallar koydu. Ancak seans sırasında medyumun evcilleştirilmesi zor bir yaratık olduğu ortaya çıktı. Kardec için felsefi tutarlılık ancak ruhların sınırsız yaratıcılığına karşı sürekli bir mücadele pahasına gelecekti.

Teoride ve Pratikte Ciddi Seans

Kardec, Spiritist seanslara katılanların "kelimenin her anlamıyla ciddi kalmaları" gerektiğini yazmıştır. Üstün ruhlar, sadece eğlence arayan insanlara ebedi bilgelik iletmeye çalışarak zamanlarını boşa harcamazlardı. O halde, Spiritist seanslar, sıradan heyecan arayanlar için eğlence aracı değildi. İçlerinde beliren bedensiz ruhlar bunu sakin bir şekilde, kesinlikle gösterişsiz bir şekilde yaptılar; asıl amaçları eğlendirmek değil, eğitmekti. Kardec, bir seansta herhangi bir mizah, hafiflik, oyun veya ironi ipucunun, spiritüel bilginin birikimi için bir araç olarak meşruiyetini tehlikeye attığına inanıyordu çünkü böylesi bir aptallık, gerçekten bilge ve gelişmiş tüm ruhları itiyordu. [289]

Bu ciddiyet atmosferi, ruh dünyasıyla daha popüler iletişim biçimlerini çağrıştırabilecek tüm uygulamaların titizlikle dışlanmasını gerektiriyordu. Kardec, "Medyum," diye yazmıştı, "kendisini bir danışmana dönüştürebilecek her şeyden kaçınmalıdır; bu da birçok insanın gözünde bir falcıyla eşanlamlıdır." [290] Ciddi medyumlar hizmetlerini ücretsiz olarak sunarlardı ve bunu asla bir tiyatro gösterisi veya karnaval gösterisi bağlamında yapmazlardı. Ayrıca falcının repertuarından uygulamaları da benimsemezlerdi. Birçok grup için bu kuralın uygulanması zordu. Bazı din değiştirenler, medyumluğu diğer kehanet ve halk şifası uygulamalarıyla sentezlemeye çalışmış gibi görünüyor. Parisli falcılar, polis arşivlerinde saklanan el konulan el ilanlarına bakılırsa, bu yeni talebi karşılamak için kesinlikle istekliydiler: 1860'larda, giderek artan sayıda falcı, sağladıkları diğer kehanet hizmetlerinin yanında medyumluğu da listelemeye başladı. [291]

Kardec, Revue spirite'de bu eğilimi sert bir şekilde eleştirdi . Onun anlatımında, falcıları benimseyen "gayretli havariler" yalnızca Spiritist metinler değil, aynı zamanda " *sihir* ve *büyücülük kitapları* veya

alışılmamış politik yazılar" da dağıttılar ve seanslarında sıklıkla nezaket kurallarından saptılar. Kardec, okuyucularını "Bazıları var," diye uyardı,

> ... Spiritizm'in inananların kaçınmasını önerdiği şeyleri tam olarak incelemek için toplantılar düzenleyen veya başkalarından düzenlemelerini isteyen kişiler; orada, kutsal ve dünyevi olan saldırgan bir şekilde karıştırılmıştır; en çok saygı duyulan isimler, kabalistik işaretler ve kelimeler, tılsımlar, sibil şeklinde üç ayaklı masalar ve diğer aksesuarlar dahil olmak üzere en gülünç kara büyü uygulamalarıyla ilişkilendirilmiştir; bazıları iskambil falcılığı, el falı, kahve telvesi okuyarak kehanet, ücretli uyurgezerlik vb. ekler - bunları ya bir tamamlayıcı olarak ya da kazançlı ürünler olarak kullanırlar.

Spiritistler, Kardec'in iddia ettiği gibi, aşırılıkçılığa veya batıl inanca benzeyen her türlü uygulamadan veya fikirden kaçınmaları gerektiğini savundu. Bu yeni doktrin tamamen rasyoneldi ve dolayısıyla taraftarlarından rasyonel davranış talep ediyordu. Eksantrik vizyoner açıklamalar, garip büyücülük eylemleri, kart okuma ve diğer kehanet biçimleri, Spiritizmin yerini almaya çalıştığı öteye yönelik atavistik yaklaşımı karakterize ediyordu. Kardec'e göre, bu sapmaların aynı zamanda politik bir önemi de vardı. Onun anlatımına göre, popüler tuzaklara olan aşırı coşku, toplumsal ilişkilere dair yıkıcı bir bakış açısını da beraberinde getirdi - "alışılmadık politik yazılara" ilgi. Kardec, *dangereuses sınıflarıyla bu tür bir ilişkinin* Spiritist saygınlık davasına pek katkı sağlamadığına inanıyordu. [292]

Kardec'in öngördüğü Spiritist seans, o zaman, falcılarda ve 1865'te Paris'e yaptıkları ziyaret sırasında parlayan bedensiz elleri ve hayalet gitarlarıyla sansasyon yaratan Amerikan Davenport kardeşler gibi performans gösteren medyumlarda kınadığı karnavalvari, bazen de saldırgan gösterişten uzaktı. [293] Bunun yerine, Kardec'in anlayışına göre, meşru

Öteki dünyayla temaslar kararlı bir şekilde tiyatro karşıtıydı. Ciddi seanslar, otomatik yazıya odaklanan kuru olaylardı; tüm ruh olgularının en sıradan görüneniydi. Aslında, Kardec'in gözlemlediği gibi, "deneysel bir seansta" üretilen ruh tezahürleri çoğu zaman o kadar gösterişsiz olabilirdi ki, yalnızca inisiyeler onları algılayabilirdi. [90] Spiritist düşünce ve uygulamaya aşina olmayan bir yabancı, yalnızca aydınlatılmış bir odada, önceden belirlenmiş sorular soran diğerleriyle çevrili bir kişinin yazdığını görürdü. Claretie'nin anlatımı, bu tiyatro karşıtı vizyonun pratikte tam olarak gerçekleştirilmesinin zor olduğunu gösterse de, onun açıklaması ayrıca Kardec'in kısıtlamalarının -özellikle otomatik yazıya vurgu- medyumların ve hizmet ettikleri toplulukların davranışlarını ne kadar derinden etkilediğini de göstermektedir.

Société Parisienne toplantılarında Kardec, başkan olarak otoritesini öne sürerek ciddiyet atmosferini korudu. Yüksek ruhların gerektirdiği "sessizlik ve saygıyı" sağlamak için Kardec, tüm üyelerin seanslar sırasında, kendisi izin vermediği sürece konuşmasını yasakladı. Topluluğa sunulan her iletişim, gruba okunmadan önce başkanın onayını almak zorundaydı. En önemlisi, Kardec her toplantıda hangi ruhların çağrılacağını ve onlara hangi soruların sorulacağını kendisi seçti. Bu politikalar, uygun derecede ciddi felsefi konuların sistematik bir şekilde ele alınmasını ve medyumun ilhamının daha asi yönlerinin toplantıların kontrolünü başkandan

almamasını garanti altına almaya yardımcı oldu. Diğer gruplar, Kardec'in oluşturduğu prosedür modelini kolayca takip etti: Örneğin hem Delanne hem de Dozon, kendi toplantılarında "sessizlik kuralını" uygulayarak, katılımcıların ortaya çıkan ruhlara istenmeyen sorular sormasını yasakladı. [91]

Ruh toplulukları, medyumu değil, tarafsız sorgulayıcıyı seanslarının gerçek lideri yapma eğilimindeydi. Kardec, sorgulayıcının görevinin, kendilerini gösteren ruhları kontrol altında tutmak olduğunu ileri sürdü:

> Öteki dünyadan gelen varlıklara karşı dikkatli davranılmalıdır: [Muhatap] onların tabiatına, ahlâkî özelliklerine, zekâ derecesine ve bulundukları mevkiye uygun bir dil kullanmayı bilmelidir; şartlara göre onlara karşı ya egemen ya da boyun eğici olmalı, acı çekenlere karşı anlayışlı, üstlerine karşı alçakgönüllü ve saygılı, kötülere ve inatçılara karşı kararlı olmalı, onlar sadece kendilerini hoşnutlukla dinleyenlere egemen olmalı; [Muhatap] son olarak en açık cevapları alabilmek için soruları nasıl formüle edeceğini ve metodik bir şekilde organize edeceğini bilmelidir; ve

90. Kardec, *Livre des médiums,* 34.

91. Kardec, grubunun *règlement'ini Livre des* médiums'da yayınladı *,* s. 458-467. Bu kuralların uygulamadaki diğer örnekleri için, bkz. Alexandre Delanne'nin 124. notta alıntılanan seans açıklamaları, Henri Dozon'da özetlenen kurallar, “Révélations d'outre-tombe” ve Kardec'in *Voyage Spirite'deki Spiritist toplantıları hakkındaki açıklamaları,* 3-22 .

JJ2

> Bu yanıtların karakteristik özelliklerini, yüzeysel, deneyimsiz veya dikkatsiz bir gözlemcinin gözünden kaçan önemli ifşaları not edin.

Ruhlar her zaman doğrudan vahiylerini gönüllü olarak iletmediler; bazen onları ikna etmek için bir uzmanın hazır bulunması gerekiyordu. Bu durumda, aşağı varlıkları üstün olanlardan ayırt etmek, Kardec'in ustalaştığına inandığı "gerçek bir sanattı". [294] Yetkili, büyülenmemiş bir soru soranı kullanma prosedürü -genellikle erkek bir toplum başkanı- medyuma rehberlik etmek için İkinci İmparatorluk Spiritist çevrelerinde yaygın bir uygulama haline geldi. Örneğin, ruh toplumu başkanları Henri Dozon, Alexandre Delanne, LT Houat, Jobard, Pierre Patet ve A. Lefraise, hepsi soru soran kişilerdi ancak kendileri medyum değillerdi. [295]

Kardec'in ciddi seansının kuralları, ruhsal iletişimlerin biçimini ve içeriğini yöneten bir dizi norm da oluşturdu. Garip olanın varlığını sınırlama çabasına uygun olarak Kardec, yüce ruhların iletişimlerinin ilk bakışta her zaman oldukça sıradan göründüğünü ileri sürdü. "İşaretler, figürler, işe yaramaz veya çocuksu amblemlerle, [veya] tuhaf, spazmodik, kasıtlı olarak çarpıtılmış, abartılı boyutlarda veya gülünç ve anakronistik biçimler alan bir yazıyla" öte dünyadaki kökenlerini gösterişli bir şekilde duyuran mesajlar neredeyse her zaman aşağı ruhların işiydi ve bu nedenle yakından ilgiye değmezdi. Kardec, iyi ruhların iletişimlerinin, eğitimli kişiler tarafından üretilen metinlerle aynı ayrıcalık izlerini taşıdığını ileri sürdü. Yüce ruhlar kendilerini açıkça ifade ediyor, "her türlü önemsizliği kesinlikle dışlayan terimlerle" "iyi şeyler" söylüyorlardı. Bu gereksinimi karşılayan dil

yalnızca mizah, ironi ve bayağılıktan uzak olmakla kalmıyordu; aynı zamanda açık ve özlüydü. Yükselmiş ruhlar, yalnızca bu tür teknikler uygun bir ahlaki mesajı ilerletmeye hizmet ettiğinde retorik piroteknik ve şiirselliğe düşkündü. Kardec'e göre iyi ruhlar, medyumlara peygamberlerin vizyoner ateşiyle değil, okul öğretmenlerinin kontrollü sadeliğiyle konuşmaları için ilham verdi. [296]

En önemlisi, Kardec'e göre, iyi ruhlar doktrin noktalarını ele alırken asla birbirleriyle çelişmezlerdi. [297] Sonuç olarak, yüceltmenin tüm üslup özelliklerini taşıyan -sınırlama, özlü anlatım, açıklık- ancak yine de Spiritist doktrinin zaten doğru olarak kabul edilen yönleriyle çelişen ruhsal iletişimler, öte dünyanın seçici öğrencileri için en büyük yorumlayıcı zorluğu oluşturuyordu. Bu aldatıcı sapkın iletişimler, sinsi bir aşağılık bedensiz ruh sınıfının -Esprit *faux savant* (pozcu ruh)- eseriydi. Kardec, bu varlıkların kötü niyetli olmadığına inanıyordu. Sadece, hayattayken düşüncelerini sınırlayan ve bu nedenle şüphesiz medyumlara yanlış bilgi ileten entelektüel önyargıların üstesinden gelmeyi henüz başaramamışlardı. [298] Kardec, bu ruh kategorisinin varlığını varsayarak, dilsel kriterlerini karşılayan ancak Spiritist doktrininin yerleşik ilkeleriyle çelişen iletişimleri göz ardı etmenin zarif bir yolunu yarattı. Dolayısıyla, *Esprit sahte dâhisi* kavramı , önemli bir emniyet valfi görevi gördü; bazı medyaların ürettiği ilgi çekici, mantıklı ama garip bir şekilde farklılaşan iletişimleri meşruiyetsiz kılmanın bir yolu oldu.

Société Parisienne'in yayımlanmış tutanaklarında Kardec, *Esprits sahte bilginlerini ifşa etmek için kullandığı yönteme dair birkaç örnek verdi* . Örneğin, 1860 Ekim'inde, toplumun genel bir toplantısını Yahudilerin Kralı Saul olduğunu iddia eden bir ruhun ürettiği iletişimlerin tartışılmasına adadı. Bu toplantıdan bir süre önce, iddia edilen Saul, medyum Mlle B. tarafından sık sık ziyaret edilen bir ruh çemberine düzenli ziyaretler yapıyordu. Bu ruhun ortaya koyduğu kozmoloji, Kardec'in çalışmasında ana hatlarıyla belirtilenden belirgin şekilde farklıydı:

> Bu genç hanımın çevresinde, [Saul'un adını] kullanarak iletişim kuran ruh, iki temel ilkeye sahip kendine özgü bir sistem ortaya koymuştur: 1. Bir ruhun ilk dünyevi varoluşu ne kadar erken olursa, o kadar aydınlanmış olur; bundan, örneğin Aziz Louis'in [Saul]'dan daha az gelişmiş olduğu, çünkü o kadar uzun süredir ölmediği sonucu çıkar. 2. Ruhların yalnızca Dünya'da enkarne oldukları ve bu enkarnasyonların sayısının yalnızca üç olduğu -asla daha fazla veya daha az değil- onları en düşük dereceden en yükseğe ilerletmek için yeterlidir.

Kardec, bu teorinin “mantıksız ve gerçeklerle çürütülmüş” olduğunu duyurdu. İddiasını kanıtlamak için “Yahudilerin Kralı Saul”un çağrılmasını istedi. Ruh belirdi, kimliği belirsiz bir medyum aracılığıyla yazdı ve sapkın teorisinin gerçekliğini güçlü bir şekilde savundu. Ancak sonunda, kendini Saul ilan eden kişi, Kardec’in sorgulayıcı soru bombardımanından geri çekildi: “[ruh] bir kez çağrıldığında, sistemini savunmayı başaramadı, ancak yenilgiyi kabul etmeyi reddetti ve her zamanki medyumuyla özel bir seansta duyulmayı talep etti.” Kardec, Mlle B’nin bir sonraki özel seansına katıldı ve burada Saul’a teorileri hakkında sorular sormaya devam etti. Sonunda, ruh, reenkarnasyonun yalnızca Dünya’da gerçekleşebileceği fikriyle ilgili bir dizi soruyla altüst oldu. Ruh, Dünya’nın tek *“katı küre” olduğunu ve diğer tüm gezegenlerin yalnızca “akışkan küreler”* olduğunu

savundu . Kardec, kabul görmüş bilimsel bilgiye aykırı olan bu kadar saçma bir düşüncenin, Mlle B'nin Saul'unun sahte bir Esprit dâhisi olduğunu tartışmasız bir şekilde gösterdiğini ileri *sürdü .*

Kardec, bu cahil ruhların, dinleyicilerinin benimsedikleri mantıksız fikirleri eleştirel bir şekilde kabul edeceklerinden emin olduklarında en büyük tehlikeyi oluşturduklarını savundu. İyi ruhların bir çevreye sık sık gelmesini sağlamanın tek yolunun, her iletişimi Mlle B'nin Saul'unda kullandığı katı "kontrol" yöntemlerine tabi tutmak olduğunu yazdı. Bu süreç, titiz felsefi analizler; aynı ruhun farklı medyumlar tarafından doğrulayıcı çağrışımları; ve genellikle, uzman sorgulayıcı ile "her zamanki medyum" tarafından somutlaştırılan inatçı ruh arasında doğrudan çatışmalar gerektiriyordu. Bu incelemeye dayanamayan herhangi bir iletişimin -örneğin, kendisini "mantıksız" olarak ortaya koyarak veya halihazırda kabul görmüş bilimsel gerçeklerle çelişerek- hemen reddedilmesi gerekiyordu. Kardec, sapkın veya tuhaf ruh iletişimlerini eleştirmeye isteksiz grupların, kendilerini yaramaz ruhlar için tehlikeli bir şekilde çekici hale getirdikleri konusunda uyardı. Öte dünyanın keşfi gibi ciddi meselelerde bile aşırı hoşgörü diye bir şey vardı.

Kardec ve onun örneğini izleyen diğer ruh topluluğu liderleri, bu şekilde diğer dünyasal iletişimlere tutarlılık empoze etmeye çalışarak, *magnétiseur* ve *somnambule arasındaki eski ilişkiye benzeyen bir ilişki geliştirdiler.* Bu eşleşmelerin her ikisi de güçlerini toplumsal eşitsizlikten alıyordu: medyumlar, *somnambuller gibi,* genellikle sorgulayanlarından daha düşük sınıf statüsündeki erkekler veya kadınlardı. Ancak Spiritistler arasında geliştirilen yeni paradigmada, büyülenmiş konuşmacı ile normalde bilinçli sorgulayan arasındaki ilişki, düşmanca bir keskinlik kazanabilirdi. Seçkin *magnétiseur,* alt *somnambule'nin* işbirliği bağlamında algılanan sınırlarını aşmasına izin verirken, Spiritist sorgulayan, üstün bilgisinden kaynaklanan gücü, belirli bir medyum aracılığıyla konuşan ruhun "iyi" mi yoksa "kötü" mü olduğunu belirlemek için kullandı. Burada, medyum istediği iletişimi yazmakta özgürdü, ancak bu mesajlar yalnızca sorgulayanın onayını aldıklarında meşru hale geliyordu. İyi bir orta yol ise, bu yargıları şikâyet etmeden kabul etmekti.

97. *La Revue spirite* 3 (1860): 331, 332. İtalikler orijinalinde.

Düzensiz Ortamı Bastırmak

Kardec ve benzer düşünen diğer ruhani topluluk başkanlarının dayattığı kısıtlamalara rağmen, medyumluk rolü birçok Spiritist için güçlü bir çekicilik yaratmıştır. Seans uygulamalarını yöneten kurallar bir medyumun ifade olanaklarını sınırlamış olabilir, ancak ruhlar için bir araç olma yeteneği yine de ona büyük bir otorite kazandırmıştır. Belki de şaşırtıcı olmayan bir şekilde, bu otorite, kadınlar ve çalışan veya alt orta sınıf erkekler gibi günlük yaşamda benzer bir etki derecesinden yararlanmak için çok az fırsatı olanlara güçlü bir şekilde hitap etmiş gibi görünüyor. [299] Medyumluk rolü, normalde "niteliksiz" olarak algılanacak kişilerin kamusal entelektüel bir söyleme saygı duyulan katkıda bulunanlar haline gelmelerine izin vermiştir.

Medyumluk, nispeten güçsüz olanların seslerini duyurmalarının bir yolu olarak işlev görebilirken, bu dönemde ruhlar için araç görevi görmüş gibi

görünen insanların dikkate değer çeşitliliğini gözden kaçırmamak önemlidir. Aslında, medyumlar aristokrat erkekler, doktorlar veya edebiyat yazarları da olabilirdi. [300] Ruh topluluklarında, medyum statüsü bir ayrıcalık işaretiydi; örneğin Kardec'in cenaze alayında, meclisin başında, yeni başkanın, başkan yardımcısının ve Société Parisienne sekreterinin hemen arkasında bir grup medyum yer alıyordu. [301] O halde medyumluk, gerekli kriterleri karşılayan iletişimler üretebilen herkesin erişebileceği bir pozisyon olan, dikkate değer derecede demokratikti. Kardec'in kendisi medyumluğun cinsiyet veya zeka gibi özelliklerle hiçbir ilgisi olmadığını ileri sürdü. "Çocuklarda, kadınlarda ve yaşlı erkeklerde, bilgililerde ve cahillerde" karşılaşılan "doğal bir yetenekti". [302]

Ancak aynı zamanda Kardec, ürettikleri iletişimlerin öte dünyadan kökenleri için argümanını ortaya koyarken, dolaylı olarak medyumların daha düşük ekonomik statüye sahip kadın veya erkekler olma eğilimini kabul etti. Otomatik yazıların bedensiz zekaların işi olduğunu kanıtlamak için Kardec, metinler ile onları üreten medyumların algılanan kapasiteleri arasındaki tutarsızlıkları sık sık vurguladı. [303] Kardec, "Çoğu zaman," dedi, öte dünyadan gelen bu iletişimler,

> özellikle soyut veya bilimsel soruları ele aldıklarında, medyanın bilgisini ve bazen de entelektüel kapasitesini tamamen aşarlar; medya, etkisi altında yazılanların çoğu zaman tamamen farkında değildir; sıklıkla sorulan soruyu duymaz veya anlamaz. [304]

Kardec, medyumların genellikle bilinçli kişiliklerinin çok üstünde entelektüel düzeyde otomatik yazılar ürettiğine inanıyordu. Ruhların etkisi altında, hiçbir akademik eğilimi olmayan mütevazı, eğitimsiz bir inanan, ahlaki felsefe üzerine sürekli makaleler üretebilirdi; yalnızca Fransızca konuşan bir medyum, İngilizce veya Almanca cümleler yazabilirdi. Bu nedenle, medyum ne kadar az ön yargılıysa, otomatik yazılar ruh müdahalesinin göstergeleri olarak o kadar güçlü hale gelirdi.

Yazarlar ve iletişimleri arasındaki algılanan tutarsızlığı bir gerçeklik kanıtı haline getirme eğilimi, medyumun toplumsal pozisyonundaki önemli bir çelişkiyi ortaya koyar. Spiritist yayınlar, toplum toplantıları ve ruh çağırma seansları bağlamında medyumluk, insanların cinsiyet veya sınıf sınırlamalarını aşmaları için bir yol sağladı. Ancak aynı zamanda, kadınların ve daha az eğitimli erkeklerin medyum olma eğilimi, Kardec'in birçok otomatik yazının yazarın kişisel yeteneklerini aşan bir kavrayış sergilediği konusundaki ısrarını destekledi. Bu nedenle, öte dünyayla ilgili iletişimlere tam yetkilerini vermek için, Spiritist söylem, bu fikirlerin altüst edilebileceği bir araç yaratırken, toplumsal eşitsizlik hakkındaki mevcut fikirleri yeniden doğruladı. Örneğin, bir kadın medyumun ruhsal iletişimleri, yalnızca sözde "erkeksi" bir rasyonalite ve bilgi derinliği sergiledikleri gösterilebilirse tüm ihtişamıyla ortaya çıktı.

Honorine Huet vakası, medyumun rolünün hem gücünü hem de kırılganlığını örneklemektedir. Huet'in Mesmerist *commission d'enquête ile başarısız seansları* , Kardec'in topluluğunun bir üyesi olarak kariyerini engellemek için hiçbir şey yapmadı. 1860'a gelindiğinde, Société Parisienne'in ruh rehberi olan Saint Louis'in özel sesi olmuştu. Bu dönemden önce, Sainte Chapelle'in kurucusu, ruh iletişimlerinin en üretken yazarlarından biri olarak ortaya çıkmıştı. Hem bağımsız hem de topluluğa bağlı birçok medyum, onun imzasıyla yazılar üretti. Ancak Huet

aracılığıyla düzenli olarak konuşmaya başladıktan sonra, Kardec'in grubuna olan bağlılığının münhasır doğasını oldukça açık bir şekilde ortaya koydu:

> Bana atfedilen sayısız iletişimin çoğunda, başka bir ruh benim adımı almıştır; himayemi verdiğim Cemiyetin dışında çok az iletişim kurarım; öncelikle bana ayrılmış toplantı yerlerini severim; yalnızca orada fikir ve tavsiye vermekten hoşlanırım; adımı sık sık kullanan Ruhlardan şüphelenmelisiniz.

Bu sadık himaye karşılığında Kardec, Saint Louis'e toplumun toplantılarının yürütülmesi konusunda önemli bir güç verdi. Her zaman Huet aracılığıyla yazan ruh, özellikle çekişmeli veya zor durumlarda nihai hakem olarak hizmet etmeye başladı. Toplantıların yürütülmesi veya anlaşmazlıkların çözümü hakkında anlaşmazlıklar çıktığında, Kardec Saint Louis'den tavsiye isterdi; seçkin ruh da buna karşılık toplum başkanıyla çelişmekten çekinmemiş gibi görünüyor. [305]

Ancak Huet bu olağanüstü etkiyi sürdüremedi. Kendisine atfedilen yazışmalar 1861'den sonra *Revue spirite'de görünmeyi bıraktı ve 1867'de Le Progrès spiritualiste* adlı kısa ömürlü bir dergiyle kendi başına yola çıktı ; Fransız heterodoks ortamına aşina okuyucular için, bu başlık seçimi Kardec ile açık bir kopuşu gösteriyordu. [306] Ne yazık ki, Huet'in Spiritizm'in yakın çevresinden ayrılmasının kesin nedenlerini belirlemek imkansız çünkü Société Parisienne'in tutanakları 1861'de yayınlanmayı bıraktı. Ancak Kardec'in Ocak 1862'de yaptığı bir konuşma gizemi biraz aydınlatıyor. Dinleyicilerine, belirli sayıda medyumun yakın zamanda grubundan çekildiğini çünkü "Derneğin önünde münhasır medyumlar ve göksel güçlerin yanılmaz yorumcuları olarak durmak istediklerini" söyledi. [307] Bu açıklamanın zamanlaması, toplumun daha önce yayınlanmış tutanaklarının kanıtlarıyla birleştiğinde, Huet'in bu küstah medyumlar arasında olduğuna dair pek şüphe bırakmıyor. Kardec, medyumlara toplum toplantılarında belirli bir miktarda etki vermeye istekli olsa da, yine de güçlerinin sıkı bir şekilde kontrol edilmesi konusunda ısrar etti ve başkan olarak, hırslarını tehdit edici bulduğu kişileri dışlamaktan çekinmedi.

Huet, Kardec'le ters düşen tek medyum değildi. Gerçekten de medyumları yerlerinde tutma sorunu, Kardec'in *chef du spiritisme olarak karşılaştığı en büyük zorluklardan biri gibi görünüyor.* Medyumların, sık sık belirttiği gibi, iletişimlerinin eleştirilmesinden hoşlanmayabileceklerini belirtti. Ona göre, gerçek yazarlığın yokluğundan kaynaklanan bu paradoksal yazar gururu, Spiritizmin ilerlemesi için ciddi bir tehdit oluşturuyordu ve esas olarak, kibirli olarak algıladıkları medyumları pohpohlayarak nüfuz kazanmaya çalışan *Esprits sahte bilginlerinin etkisinden kaynaklanıyordu* . Bir medyumu, kendisinin seçilmiş bir peygamber olduğuna ve yalnızca bilgi için bir kanal olmadığına inandıran bir ruhun, Kardec'e göre zorunlu olarak "kötü kalitede" olduğuna inanıyordu. [308] Medyumlar, ilahi olarak meshedilmiş vizyonerler değil, pasif araçlardı ve iletişimlerini buna göre, nesnel analiz için veri parçaları olarak görmeleri gerekiyordu.

Ancak bu uyarılara rağmen, çok sayıda medyum, Kardec'e değerlendirme için iletişimlerini sunduğunda, üstün varlıklardan bilgelik aldıklarına ikna olmuş gibi görünüyor. Bu medyumlar, elbette, maître'nin,

halihazırda *belirlenmiş* doktrin noktalarından sapmaların vahiylerinin kökenini sorguladığını ilan etmesini duymaktan hoşnut olmazlardı. Sonuçta, medyumun bakış açısından, bir ruh iletişimi, güçlü, son derece kişisel bir ilham ve aşkınlık deneyiminin fiziksel iziydi. Bir iletişime yetkili onay damgasını vurarak, Kardec o ilham anının gerçekliğini kanıtladı; diğer yandan, Kardec iletişimi reddettiyse, bu, medyumun aşağı bir ruhun fantezilerini aydınlanma ile karıştırdığı anlamına geliyordu. Kardec'in, bu tür aşağı iletişimlerin medyumun kendi "zayıflığı ve safdilliğinin" sonuçları olduğu yönündeki daha fazla ima etmesi, reddetmesini iki kat daha acı verici hale getirirdi. [309]

Birkaç durumda yarattığı kızgınlığa rağmen, bu otoriterlik Kardec'e iyi hizmet etti. [310] 1864'e gelindiğinde, ruhsal temaslara adanmış grupların ezici çoğunluğu Kardec'in metinlerine merkezi bir rol verdi ve Société Parisienne'in üstünlüğünü kabul etti. Kardec'in kitaplarının popülaritesi, içerdikleri fikirlerin sadeliği ve erişilebilir üslupları, Spiritizmi Fransızların (inananlar ve eleştirmenler) seansları ve bunlarda gerçekleşen uhrevi temasları anlamalarını sağlayan felsefi mercek haline getirdi. Alınan iletişim araçları, Kardec'in benimsediği doktrini yansıtarak bu büyüyen fikir birliğini yansıttı. İkinci İmparatorluğun sonuna gelindiğinde, Kardec'in fikirleri Fransız heterodoks hayal gücünde önemli bir yer edinmişti ve bu yer yirminci yüzyıla kadar işgal etmeye devam edecekti.

Spiritizm ve Katoliklik

Doktrinel tutarlılık ve örgütsel yapıya yaptığı vurgunun da gösterdiği gibi, Katoliklik örneği Kardec'in aklından hiç çıkmadı. Aslında, onun görüşüne göre, Spiritizm meşruiyetinin önemli bir yönünü Kilise'nin en önemli öğretilerini doğrulama gücünden alıyordu. İlk bakışta bu iddia garip görünüyor çünkü Spiritist felsefe genellikle Katolik dogmasının önemli ilkeleriyle çatışıyordu. Ancak Kardec ve takipçilerinin çoğu için bu felsefi uyumsuzluklar daha geniş bir dini anlaşmadan sapmalardı. Yeni doktrinin bu kadar çok savunucusunun neden bu pozisyonu aldığını anlamak için, Spiritizm'in Kilise ve öğretilerine yönelik aynı anda hem olumlu hem de eleştirel yaklaşımına daha yakından bakmamız gerekiyor.

Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, Fransız din adamları Spiritizmi reddetti ve inananların uzlaşma çabalarına bir dizi polemik kitap, broşür ve vaazla karşılık verdi. Bu Katolik eleştirileri ve Spiritistlerin bazen onlara kaçamak yanıtları, Kardec'in fikirlerinin İkinci İmparatorluk dini yaşamında işgal ettiği karmaşık yeri ortaya koyuyor. Spiritistler yeni doktrinlerini bir devrim nedeni olarak değil, bir yeniden canlanma aracı, Fransız toplumunu karakterize eden "ilerleme" ve "gelenek" arasındaki giderek yıkıcı çatışmayı uzlaştırmanın bir yolu olarak sundular. Kardec'in fikirlerinin, Fransa'nın kaybedilen kesinliği ve istikrarı geri kazanmasına izin vereceğine ve modernitenin vaat ettiği sosyal adalet ve teknolojik ilerlemeden yararlanacağına inanıyorlardı. Ancak, gelecekteki yeniden canlanma için bu umudu sürdürmek, Spiritistlerden bir miktar öz sansür ve kısıtlama talep ediyordu. Spiritizmin arzuladığı büyük sentezi mümkün kılmanın tek yolu, yeni doktrinin çözmeyi iddia ettiği çatışmaların çoğunu görmezden gelmekti.

Spiritizmi Katolik Yapmak

Kardec, doktrininin ruhsal arayışçılar için işleyiş biçimini tartışırken, bunun geleneksel anlamda bir din olmadığını iddia etmek için büyük çaba

sarf etti. Bunun yerine, yeni doktrinin dini inancı tamamladığını savundu. "Genel olarak dini duyguları güçlendiren ve tüm dinlere uygulanan" ruhun ölümsüzlüğüne dair basit bir kanıt sağladı. [311] Spiritizm, aslında on dokuzuncu yüzyıl Fransızlarının geleneksel bir dinle ilişkilendirdiği özelliklerin çoğuna sahip değildi. Ayini, resmi kiliseleri ve kutsal ayinleri yoktu. Kardec'e göre, geleneksel anlamda din, esasen bir "vicdan" meselesiydi: Örneğin, Katolikler ayine gidiyorlardı çünkü deneyim kişisel bir ahlaki yükümlülük duygusunu tatmin ediyordu. Öte yandan, spiritizm bir akıl meselesiydi: İnananlar, vicdanlarının öznel diktelerinin nesnel gerekçesini keşfetmek için seanslara gidiyorlardı.

Kardec, bu akılcı evrenselciliği, yeni doktrinini temelde Hristiyan terimlerle sunarak sınırladı. Mesih, Spiritist ahlaki evrende merkezi bir yer işgal ediyordu, Kardec şöyle yazdı:

> İnsan için İsa, insanlığın Dünya'da erişebileceği ahlaki mükemmelliğin özüdür. Tanrı onu bize en mükemmel model olarak verdi ve öğrettiği doktrin Tanrı yasasının en saf ifadesidir, çünkü Dünya'da görünen en saf varlık olan İsa, ilahi ruh tarafından canlandırılmıştır. [312]

Katolik ortodoksluğundan Spiritizm'in ne gibi sapmaları olursa olsun, Kardec kesinlikle Mesih'in ilahiliğinden veya ahlaki örnek statüsünden vazgeçmeye hazır değildi. Aslında, Kardec Mesih'in otoritesine güvendi çünkü Hristiyan prensipleri Spiritizm'in söylemsel kurallarının dayandığı a priori ahlaki varsayımları sağlıyordu. Kardec bir iletişimin "doğru" mu yoksa "yanlış" mı olduğunu onu Hristiyan ahlakı açısından değerlendirerek belirliyordu: Hristiyan ahlaki prensiplerinden sapan her iletişim, tanımı gereği, aşağı bir ruhun işiydi. Büyük ölçüde Hristiyan olan Spiritistler için, Mesih'in öğretilerinin a priori ahlaki bir standart olarak kullanılması doğal görünüyordu ve gerçekten de yeni doktrinin metafizik otoritesinin güçlü bir işareti olarak hizmet ediyordu.

Kardec, öğretisinin Katoliklikle özel bir yakınlığı olduğunu savunarak Spiritizmin bu Hristiyanlaştırılmasını bir adım öteye taşıdı. Gerçekten de, ruhların öğretilerinin Katolik Kilisesi'nin dini üstünlük iddiasını güçlendirdiğini ileri sürdü. Spiritizm, Kardec şöyle yazdı:

> her yerde, tüm dinlerde bulunur, ancak Katolik dininde diğerlerine göre daha fazla ve daha fazla otoriteyle görünür. [Katoliklikte] tüm önemli prensipleri buluruz: Her rütbeden ruhlar, insanlarla olan gizli ve görünür ilişkileri, koruyucu melekler, reenkarnasyon, ruhun yaşayan bir bedenden ayrılması, ikinci görüş, vizyonlar, her türden tezahürler ve hatta elle tutulur hayaletler. [313]

Spiritizm ve Katolikliğin temel özdeşliği için bu argüman birkaç sarsak varsayıma dayanıyordu; Kilise'nin reenkarnasyonu öğrettiği iddiası özellikle abartılı bir iddiaydı. Ancak aynı zamanda Kardec, bu dönemde Katolikliği karakterize eden somut dini deneyim biçimlerine yeni açıklığı akıllıca kullandı. Spiritist bakış açısından, ortodoks dindarların mistik deneyimleri, farklı bir bağlamdaki ruhani tezahürlerdi; her ikisini de yöneten ilkeler aynıydı.

Katolikliğin öneminin bu şekilde kabul edilmesi ve bunun sonucunda Spiritizmi onun yardımcısı olarak sunma çabası birçok inanana güçlü bir şekilde çekici geldi. Fransa'da Spiritizme ilgi duyan insanların çoğunluğu Katolik kökenliydi; Kilise'nin öğretileri, reddedilse bile, uygulanabilir bir dinin alması gereken biçime dair duygularını etkilemiş olurdu. Başka bir

deyişle, Katoliklik, birçok inananın Spiritizm'in kelime dağarcığına uyması gereken "dilbilgisini" sağlamış olurdu. Dolayısıyla bu Katolik bağlam, Kardec ve diğerlerinin yeni dini sistemlerini oluştururken yaptıkları seçimleri şekillendirmede önemli bir rol oynadı: Spiritizm, Fransız arayıcılarına meşru görünmek için, bu arayıcıların zaten kabul ettiği dini fikirlere uyum sağlamak zorundaydı.

Spiritist medyumların ürettiği iletişimler bu uyumun nasıl işlediğini gösteriyor. Özellikle "yüce" ve "saf" olarak yayınlanan ve övülen öte dünyadan gelen mesajlar, İncillerin dilini yansıtma eğilimindeydi ve Saint Louis, Lamennais ve Saint Augustine gibi Katolik tarihinin önde gelen isimlerinden geliyordu. Saint Augustine'in ölümünden sonra reenkarnasyon lehine yaptığı açıklamalar Livre *des Esprits'te önemli bir yer tutuyordu.* Bu isimlerin otoritesi, yeni doktrine Katolik bir bakış açısıyla yaklaşan insanları rahatlatmış olurdu ve Kardec'in bazen ikiyüzlü olan, ruhların öğretilerini Kilise öğretilerinden ayıran tek şeyin "isim farkı" olduğu iddialarına itibar kazandırmış gibi görünürdü. [314]

Spiritizme Yönelik Katolik Eleştirisi

Ancak gerçekte, din adamlarının sıklıkla gözlemlediği gibi, Spiritizm ile Katoliklik arasında hatırı sayılır bir uçurum vardı. 1861'de, doktrin Fransız dini yaşamında bir güç olarak ortaya çıktığında, Spiritizm'e Katolik bakış açısıyla saldıran sürekli bir kitap, makale ve broşür akışı ortaya çıkmaya başladı. Aynı zamanda, önemli Spiritist nüfusa sahip kasabalardaki rahipler, Kardec'in fikirlerine karşı vaazlar veriyor ve sıklıkla konuyla ilgili yeni Katolik risalelerini ilham kaynağı olarak kullanıyorlardı. [315] Ancak Kilise, popülerlikleri görmezden gelinemeyecek kadar yaygınlaştığı 1864 yılına kadar bu yeni fikirlere karşı resmi bir eylemde bulunmadı. 20 Nisan'da Vatikan, Kardec ve diğer Spiritist yazarların eserlerini Kilise'nin yasaklı kitaplar listesi olan Dizin'e koyan bir kararname yayınladı. Metinler, "batıl inanç uygulamalarını tartışan tüm kitap ve yazıları" yasaklayan *ex regulo IX indicis olarak kınandı.* [316]

Gelişen Fransız Katolik anti-Spiritist edebiyatı muhtemelen Vatikan'ın kınamasını etkilemiştir. Çoğunlukla Cizvitler tarafından yazılan bu risaleler, 1853 seans modasının ardından yayınlanan resmi kilise eleştirileri üzerine inşa edilmiş, ancak Kardec'in fikirlerini çürütmeyi amaçlayan yeni argümanlar eklemiştir. Bu dönemde, Katolik anti-Spiritist yazarlar birbirlerinden cömertçe ödünç almış, genellikle benzer argümanlar öne sürmüş ancak hedef kitleye uyacak şekilde üsluplarını değiştirmişlerdir; bu kitleler eğitimli piskoposlardan yerel papazlara *ve* sıradan laiklere kadar uzanıyordu. Bu metinlerden ortaya çıkan Spiritizm eleştirisi dört noktayı vurgulamıştır: (1) ruhsal iletişimlerin değerlendirilmesinde otorite sorunu; (2) reenkarnasyon fikrinin Hristiyan teolojisine asimile edilmesinin imkansızlığı; (3) seansın özünde şeytani doğası; ve (4) yeni doktrinin Fransız toplumunun bir bütün olarak tehdit ettiği iddiaları. Aynı zamanda bu metinler daha hassas bir konuyu ele alıyordu: Spiritizm olgusu ile Katolik dindarlığındaki yeni dalganın merkezindeki mucizeler arasındaki fark.

Katolik eleştirmenlere göre Spiritizm'in temel kusurlarından biri, ruhsal iletişimlerin kullanımını haklı çıkarma biçimiydi. Bu yazarların gözlemlediği gibi, Kardec yaramaz, az gelişmiş ruhların sıklıkla seanslara müdahale ettiğini açıkça kabul etti. [317] Katolik eleştirmenler, bu aşağı ruhların

bazılarının hilekarlığı göz önüne alındığında, vahiy ile fanteziyi ayırma görevinin imkansız derecede zor olabileceğini gözlemlediler. *Etudes théologiques dergisi için yazan liberal ve tanınmış bir yazar olan Cizvit Ambroise Matignon,* Spiritizme saldırısında bu argümanı oldukça güçlü bir şekilde ortaya koydu ve bunu bir Spiritist ile bir ilahiyatçı arasındaki diyalog olarak sundu. [318] İlahiyatçı, yaşayan bir varlığın kimliğini doğrularken, "Onun hareketlerini inceleyebilir, tüm davranışlarını takip edebilirim." dedi. Öte yandan, ruhlar kendilerini yalnızca kolayca sahteciliğe müsait parçalı "işaretler" ile belli ediyorlardı. Bu kanıtın yetersizliği, Spiritizm'in aşkın kesinlik iddialarıyla çelişiyor gibi görünüyordu. Aslında, Matignon, yeni doktrinin otoritesinin, sundukları maddi kanıtların zayıflığına rağmen ruhların iddialarına güvenenlerin kör saflığından geldiğini ileri sürdü. Onun görüşüne göre, bu eleştirel olmayan güven, Spiritistlerin ortodoks Katolik ilahiyatçılarını kınadıkları mantıksızlıktan suçlu olduklarını gösterdi. [319]

Bu eleştirmenler, sarsak delil temellerine dayanmanın yanı sıra, Kardec'in kefaret amaçlı reenkarnasyon kavramının Katolikliğin temel prensipleriyle önemli ölçüde çeliştiğini ileri sürdüler. Rahip Jean-Baptiste Marouseau'nun gözlemlediği gibi, spiritist eskatoloji, Adem ve Havva'yı "bir mite" dönüştürdü ve asli günahı "iddia edilen önceki bir varoluşta işlenen hataların toplamına" indirgedi. Teolojiye aşina olmayanlara zararsız görünebilecek bu yeniden tanımlamalar, Marouseau'nun uyarısına göre, Hristiyanlığın temel ilkelerini baltaladı:

> Eğer durum buysa, zorunlu olarak İsa Mesih'in Tanrı'nın Oğlu olmadığı, asli günahı silmek ve insan doğasının kayıp haklarını yeniden tesis etmek için Cennet'ten inmediği sonucu çıkar; açıkça artık onun enkarnasyonunun bir nedeni yoktur ve dinin görkemli yapısı tamamen çöker; geriye hiçbir şey kalmaz, hayran olduğunuz yüce ahlaki öğretiler bile, çünkü artık, yaşam sözünün onayı olmadan, zorunlu olmaktan çıkarlar; bundan daha açık bir şey olamaz. Dolayısıyla, en temel noktada, Spiritizm Katolikliğin reddi, onun en eksiksiz çelişkisidir. [320]

Marouseau ve diğer din adamı eleştirmenlere göre, Spiritist eskatoloji Mesih'in statüsünü sorunlu hale getirdi. Eğer evrensel bir *loi du progrès* her ruhun yaratıldığı andan itibaren sürekli bir iyileştirme sürecine dahil olmasını sağladıysa, Mesih'in kurtarıcı rolü ne oldu? Eğer Mesih "insan doğasının kaybolan haklarını yeniden tesis etmek" için gönderilmediyse, o zaman neden ortaya çıktı ve ölümünün amacı neydi? Katolik eleştirmenler, Spiritistlerin orijinal günah ve kurtuluşun teolojik ilkelerini ortadan kaldırarak Mesih'in öğretilerinin benzersiz otoritesini haklı çıkaramayacak hale geldiklerini ileri sürdüler. Eğer Mesih'in rolü, Spiritistlerin sıklıkla iddia ettiği gibi, sadece ilham almış bir ahlakçının rolü olsaydı, o zaman ona Musa, Muhammed veya Buda'dan daha fazla önem atfetmek için hiçbir neden olmazdı. Matignon, Hıristiyanlığın geleneksel teolojik temellerine yönelik bu küstah yaklaşımın, Spiritizmi "on sekizinci yüzyılın sahte filozoflarının anladığı şekliyle dini kayıtsızlığa oldukça yakınlaştırdığını" üzüntüyle gözlemledi. [321]

Bu eleştirmenler, Spiritizm uygulamalarının, fikirleri kadar Katolik karşıtı olduğunu ileri sürdüler. Bir seansın, katılanların niyetleri ne olursa olsun, doğası gereği kötü bir etkinlik olduğunu savundular. Bu iddiayı desteklemek için,

Katolik teolojisinden yararlandılar ve ruh çağırmayı vaftiz veya Komünyon ayini gibi kanonik ritüellerle karşılaştırdılar. Kilise, onaylanmış bir şekilde gerçekleştirilen bir ritüelin, onu gerçekleştiren kişinin gerçekten Tanrı'ya ve Kilise'ye inanıp inanmamasından bağımsız olarak etkili olacağını öğretti. Örneğin, bir vaftiz, ayini gerçekleştiren rahip onun gücüne inanmasa bile etkiliydi. Bu yazarlar için, ritüelin içsel etkililiği kavramı, Matignon'un "bir tür şeytani ayin" olarak kabul edilebileceğini savunduğu seanslara da taşındı. [322] Eyleme katılanların hepsi Şeytan'a inanmasa bile, uygulamaları yine de onun ajanlarını çağıracaktı. Cizvit polemikçisi Nampon'un yazdığı gibi, "Tanrı'ya itaat eden hiçbir melek, hiçbir ruh, günahın suç ortağı ve faili olmadan yasadışı bir şekilde sorulan bir soruya cevap veremezdi", bu nedenle iyi bir Katoliğin ruhunu korumasının tek yolu bu tehlikeli uygulamalardan kaçınmaktı. [323]

Katolik eleştirmenler için, Spiritizm'in fikirleri ve uygulamaları birkaç yanlış yönlendirilmiş ruhu tehlikeye atmaktan daha fazlasını yaptı; aynı zamanda Fransız toplumunun temellerini de tehdit etti. Örneğin Nampon, Société Parisienne'in tüzüğünün, Spiritist fikirlere sempati duymayan veya en azından açık olmayan hiç kimsenin toplantılarına katılmasını yasakladığını gözlemledi. Bu dışlama eyleminin, Spiritizm'i, İkinci Cumhuriyet'in ardından solcuların gizli örgütleri popüler isyanı koordine etmek için kullandığında ifadenin edindiği tüm tehdit edici siyasi çıkarımlarla birlikte bir "gizli topluluk" haline getirdiğini savundu. Daha da kötüsü, Spiritizm yalnızca bir insan gizli topluluğu değil, "Dünya ve Cehennem'in tüm güçlerini Mesih Kilisesi'ne karşı" birleştiren şeytani bir topluluktu. Nampon, yakında medyumlar aracılığıyla konuşan şeytani zekaların nüfuzlarını hem siyasi hem de ruhsal yıkım yaratmak için kullanacakları konusunda uyardı. Nampon, "Polis nöbette olmadığında bir gece, birisinin cumhuriyeti kurtarmak için Brutus'un ruhunu çağırma fikrine kapılmasından veya Orsini'nin ruhundan cehennem bombaları için tarif istemesinden korkmamız gerekebilir mi?" diye sordu. Bu Katolik eleştirmenlere göre, Spiritizm'in modern zihne yaptığı güçlü çağrı ve şeytani istilacılara sağladığı köprübaşı, onu tam teşekküllü bir "ahlaki salgın" haline getirmişti. [324]

Ruhçuluğun Katolik eleştirmenleri, seansların oluşturduğu tehlike konusunda hemfikir olsalar da, ölülerle konuşmayı yasaklamaktan oldukça uzak kaldılar. Gerçekten de, bu yazarların çoğunun gözlemlediği gibi, azizlerin hayatları ölmüş arkadaşları ve sevdiklerinin ziyaretleriyle doluydu. Daha da çarpıcı olanı, popüler Katolik basını bu tür diyalogları, arafın rolünü ve yaşayanlar ile ölüler arasındaki devam eden ilişkiyi dramatize etmenin bir aracı olarak kullandı; konuya adanmış dergiler, dönemin yeniden canlanan dini yaşamının önemli bir parçası olarak ortaya çıkmıştı. [325] O halde, seansların kötülüğü, ruhani temasların kendisiyle değil, bu temasların gerçekleştiği koşullarla ilgiliydi. Kilise tarafından yetkilendirilen ruhani diyaloglarda, Matignon, "İnisiyatif Cennettedir" iddiasında bulundu. [326] Bu ziyaretler, ilahi lütfun mucizevi tezahürleri olarak kendiliğinden meydana geliyordu. Ruh iletişimleri, insanlar bunları üretmek için batıl inanç yöntemlerini kullanırsa tamamen farklı bir önem kazanırdı, çünkü birinin emrine amade hayaletlere sahip olduğunu varsaymak gurur günahıydı. Spiritistler seanslar düzenlediklerinde, kibirli bir şekilde bireysel çabalarının yalnızca Tanrı'nın hakkı olan bir rol

oynayabileceğini varsaydılar; toplantılarının kaçınılmaz olarak beraberinde getirdiği talihsiz sonuçlar, ilahi gücün bu şekilde küçümsenmesinin cezasıydı.

Spiritist Reddiye

Spiritistler genellikle bu din adamlarının argümanlarına, doktrinlerinin Katolik ilahiyatçıların yapılarından temelde daha rasyonel olduğunu ve dolayısıyla on dokuzuncu yüzyılın entelektüel olarak gelişmiş dünyasına daha uygun olduğunu iddia ederek karşı çıktılar. Spiritizm, Marouseau gibi yorumcuların iddia ettiği gibi Katolikliğin reddi değil, Kilise'nin benimsediği en önemli ilkeler için yeni, daha güçlü gerekçeler sağlamak için ilahi bir girişimdi. Spiritistler için, o zaman, öteden gelen iletişimlerin rolü Kutsal Yazıları geçersiz kılmak değil, anlamını daha eksiksiz bir şekilde ortaya çıkarmaktı. Kardec, bu vahiylerin ancak on dokuzuncu yüzyılda gerçekleşebileceğine inanıyordu çünkü daha önce insanlık bu gerçeklere doğrudan yaklaşmaya hazır değildi. Sonuç olarak, kutsal yazıların gerçek anlamı koruyucu bir alegori perdesinin altında gizlenmişti. Spiritizm, öteden gelen doğrudan tanıklıkla bu perdeyi deldi ve "şeylere hiçbir yanlış yoruma konu olamayacak açık ve kesin bir anlam" verdi. [327]

Kardec ve diğer Spiritistler için, ebedi lanet kavramı ve asli günah gibi ilgili kavramlar, Katolik teolojisinin en çok öteki dünyada düzeltmeye ihtiyaç duyan yönleriydi. Kardec *, Livre des Esprits'te,* Aziz Augustine, Platon, Lamennais ve Havari Pavlus gibi çeşitli etkileyici otoritelerin ruhları tarafından imzalanan bu fikirlere yönelik eleştiriler yayınladı. Hepsi, lanetlilerin ebedi acısına ilişkin kutsal metinlerdeki göndermelerin alegorik, daha acımasız bir çağın ihtiyaçlarına göre uyarlanmış abartılar olduğu konusunda hemfikirdi. Modern zihin bu tür vahşeti itici buldu ve bu nedenle daha incelikli gerçeği kabul etmeye hazırdı. Örneğin Aziz Paul, "ateşli fırınları, kaynayan kazanlarıyla Cehennem fikri, bir demir yüzyılda tolere edilebilir, yani affedilebilirdi; ancak on dokuzuncu yüzyılda, en fazla küçük çocukları korkutmak için yararlı olan boş bir hayaletten başka bir şey değildir." dedi. İnsanlık artık entelektüel olgunluğa erişmişti, Pavlus'un ruhu yazmıştı ve bu nedenle cezanın gerçek amacının kendi uğruna acı çektirmek değil, "rehabilitasyon" olması gerektiğini anlayabilecek durumdaydı. [328] Kefaret amaçlı reenkarnasyon, her ruhun kaçınılmaz bir şekilde iyileşmesini gerektirdiği için, ölümden sonra gerçekten adil olan tek sistemi sağladı.

Spiritistler, seanslarda temas kurulan varlıkların Şeytan'ın ajanları olduğu yönündeki Katolik iddialarını çürütürken benzer bir yaklaşım sergilediler. Şeytan'ın var olduğu fikrinin tamamı, iddia ettikleri gibi, ortodoks Katolik teolojisinin batıl inanç saçmalığını ortaya koyuyordu. Modern, felsefi açıdan gelişmiş inananlar için, bir broşür yazarı, Şeytan'ın mantıksal bir imkansızlık, hem "ilahi her şeye gücü yetme fikri" hem de Tanrı'nın "sonsuz iyiliği" fikriyle çelişen bir "hipotez" olduğunu ileri sürdü. [329] Elbette kötü niyetli ruhlar vardı, ancak onların kötülüğü özsel doğalarının bir parçası değildi. Bunun yerine, Kardec'in iddia ettiği gibi, "saf olmayan ruhlar" basitçe daha az gelişmişlerdi; yeterli zaman verildiğinde, onlar da kaçınılmaz olarak iyi olacaklardı. Spiritistler, geleneksel Katolik teolojisinin bu revizyonunun, Tanrı'nın özsel adaletini onaylarken kötülük sorununa zarif bir şekilde izin verdiğini savundular.

Spiritistlerin reformcu gayretinin sınırları vardı, ancak: Katolik teolojisinin bazı önemli yönleri, yeni doktrinin taraftarlarına korunmaya fazlasıyla değer gibi göründü. Bunlardan belki de en önemlisi Mesih'in ilahiliği fikriydi. Nampon'un, Spiritizm'in Mesih'e Marouseau'nunkine benzer terimlerle yaklaşmasına saldıran eleştirisine uzun bir yanıt olarak Kardec, bu konuya özel bir ilgi gösterdi:

> Spiritizmin Mesih'in ilahiliğini reddettiğini iddia ediyorsunuz; bu önermeyi açıkça formüle edilmiş olarak nerede gördünüz? Bunun, tüm doktrinin sonucu olduğunu söylüyorsunuz. Ah! Yorumlama alanına girerseniz, daha da ileri gidebiliriz. Örneğin, Mesih'in mükemmelliğe ulaşmadığını, ilerlemek için bedensel bir varoluşun acısına ihtiyaç duyduğunu; yüceliğe yükselmek için tutkusuna ihtiyaç duyduğunu söyleseydik, haklı olurdunuz, çünkü onu yalnızca acı çekerek ilerleyebilen basit bir ölümlü yapardık - ilahi bir görevle Dünya'ya gönderilen *saf bir Ruh bile değil* . Bunu söylediğimiz hangi pasajı buldunuz? Pekala, söylediniz, ancak bunu asla söylemedik ve asla söylemeyeceğiz. [330]

Kardec, bu savunmayı anlamlı bir şekilde olumsuz terimlerle dile getirdi. Mesih'in ilahiliğini asla reddetmediğini savundu ; ancak aynı zamanda felsefesi, bu ilahiliğin tam doğasını belirsiz bıraktı. Mesih'in rolünü Spiritist eskatolojiyle uzlaştırmak için Kardec, mesihi bir kurtarıcıdan ilham almış bir öğretmene dönüştürdü. Kardec'e göre İsa, "İlahi bir misyona" sahip "ahlaki bir yasa koyucu"ydu, ancak ölümü, Katolik Kilisesi'nin öğrettiği gibi, insanlığın temel durumunu değiştirmemişti. Mesih'in rolünün bu şekilde yeniden kavranması ilk bakışta zararsız görünebilirdi - sonuçta, Kardec ona hala "istisnai bir doğa" atfediyordu - ancak aynı zamanda, gördüğümüz gibi, Katolik eleştirmenlerin zevkle işaret ettiği bir dizi felsefi tutarsızlığı da beraberinde getirdi. [331] Kardec'in bu saldırılar karşısındaki stratejisi, doktrininin bu yönüyle ilgili özel bir tartışmadan kaçınmaktı; çünkü bunu açıklığa kavuşturmaya yönelik herhangi bir çaba, en özgür düşünceli Katolikler dışında herkes için sapkınlık olarak görülecekti.

Ancak Kardec'in sessizliği ve belirsizliği stratejik olarak kullanması, Mesih'in gerçek doğasının tartışmalı sorusuyla sınırlı değildi. *Revue spirite sayfalarında,* Katolik öğretilerinin kapsamlı eleştirilerine girmekten bilinçli bir şekilde kaçındı ve diğer Spiritistleri de aynısını yapmaya çağırdı. Yeni doktrinin taraftarlarının, soyut teoloji sorularına değil, kendi ahlaki gelişimlerine odaklanmaları gerektiğini yazdı. Müritler daha az kısıtlama gösterdiğinde, Kardec onları eleştiri için seçti. Kardec'in, Katoliklik eleştirilerini fazla ileri götürenlere yaklaşımının açıklayıcı bir örneği, 1863'ün başlarında *Revue spirite'de ortaya çıktı* . O yılın Şubat ayında, Tonnay-Charente (Charente Inférieur) kasabasından M. adlı bir medyum, "Tanrı'nın oğlu İsa"nın ruhu tarafından dikte edilen uzun bir dizi ruhsal iletişim sundu. Ruh, aşağıdakiler gibi potansiyel olarak patlayıcı olanlar da dahil olmak üzere çeşitli sorulara yanıtlar sağladı:

4. Komünyon hakkında ne düşünmeliyim? Ev sahibi misin İsa'm?

5. Dünyevi ve manevi güçlerin birbirlerinden ayrılmasını engelleyen ortak noktaları nelerdir?

M’s Jesus urged that his answers to these questions be published. The medium included a preface declaring the epochal importance of the document, and requested that the Société Parisienne convene a “formal meeting” to discuss it. Kardec’s reply was prompt. He printed the questions in the *Revue,* but not their answers, and accompanied them with a ringing condemnation issued in the name of the society. Spiritism’s goals, he wrote, were to fight for “the destruction of materialism and the moral improvement of mankind.” The societies that propagated these ideas had no business discussing “the dogma of a particular sect.” “Progress and time” would eventually “purify” all religions of “controversial dogmas,” Kardec concluded, but Spiritists would do well not to hasten the process. Instead, they were to allow the superior rationality of their doctrine to speak for itself—once the truths of Spiritism had earned general approbation, the Church would inevitably accept them, just as it had accepted the Copernican model of the solar

system.[332]

As his cautious approach to M’s questions indicates, Kardec sought to strike an extremely delicate balance between doctrinal innovation and religious accommodation. He wanted his doctrine to make Catholicism appealing to modern believers, not to serve as the basis for a new Protestant sect. Quixotic though it appears, Kardec’s aspiration to reform the Church instead of replacing it probably did much to make his ideas attractive to spiritual seekers in a French Catholic context. As Kardec and other Spiritists presented it, their doctrine served as the Church’s “most fervent auxiliary,” renewing the faith of those who would have otherwise been led astray by the apparent conflicts between Catholic dogma and modern science.[333] The Catholic critique of Spiritism, however, reveals the ultimate untenability of this vaunted synthesis. The very ideas and practices Kardec singled out as being crucial to Spiritism—reincarnation and the séance—were incompatible with the Church’s teachings.

During his lifetime, Kardec used his charisma, and the control it gave him over Spiritist discourse, to avoid the most difficult theological problems Catholic critics raised. After his death, however, this state of discursive suspended animation proved impossible to maintain. Once believers began to address the questions Kardec had deferred or suppressed, their perception of their role in French religious and political life changed dramatically. After Kardec, Spiritist hopes for accommodation with both Catholicism and political conservatism began to give way to a more oppositional approach. This shift and its complex repercussions will be discussed in chapter 4.

chapter four

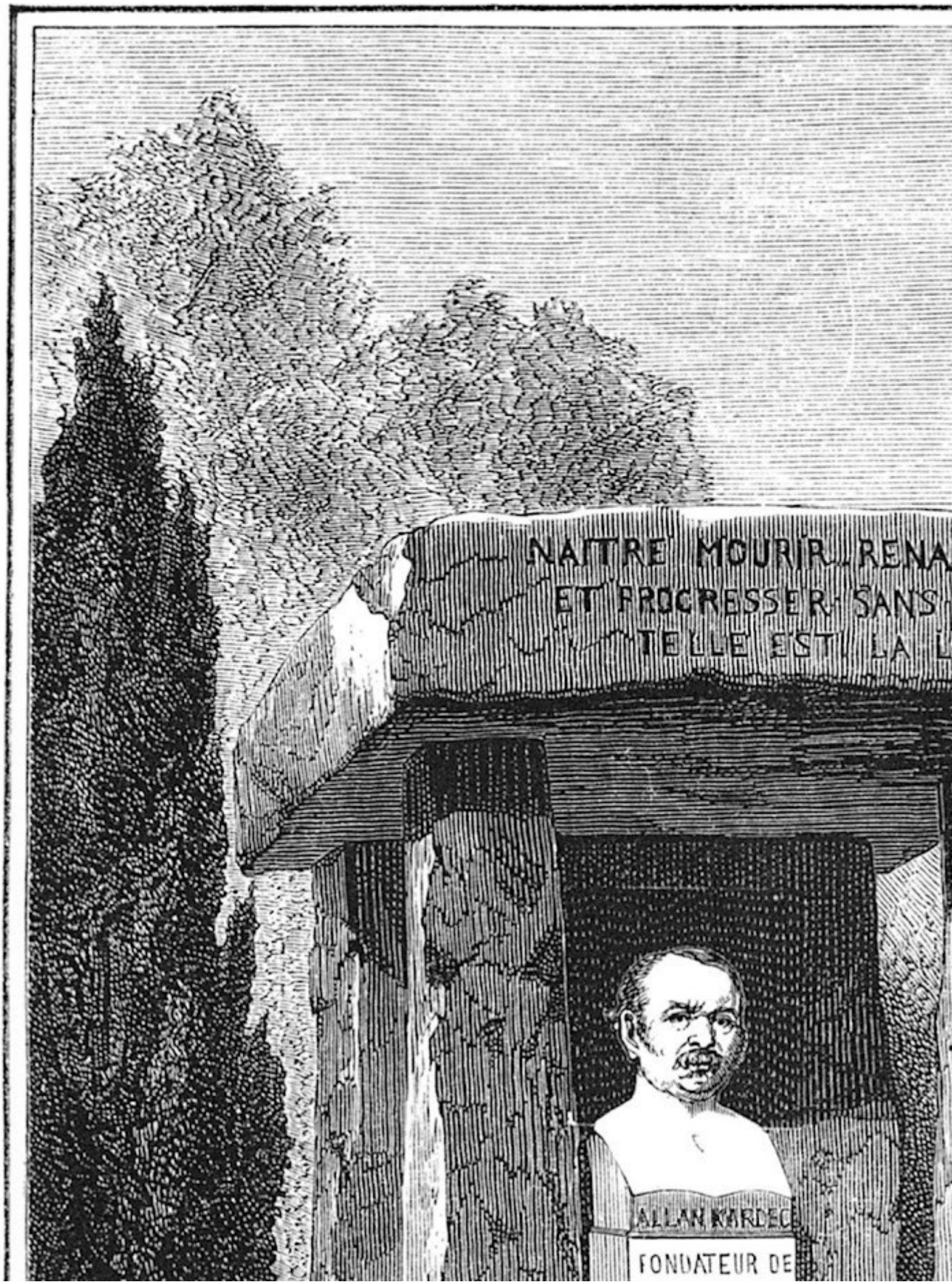
Spiritism on Trial, 1870-1880

O „

VL_^---Allan Kardec'in ölümünün birinci yıldönümünde—31 Mart 1870—küçük bir Spiritist grubu Père Lachaise mezarlığındaki bir inşaat alanında toplandı. Açılışını yapmak için geldikleri anıt, kaba yontulmuş granit levhalardan yapılmış, ölen chef *du spiritisme'in bronz bir portre büstünü barındıran* ve bir Druid bilgesi olarak geçmiş yaşamına saygı gösteren bir dolmendi (şekil 9). Kardec'in dul eşi Amélie ve *Revue spirite'in yeni editörü*

Pierre-Gaëtan Ley-marie, bu projeyi iddialı terimlerle tasarlamışlardı. Levhaların toplam ağırlığı 30.000 kilogramı (33 ton) aştı, bu da Kardec'in kalıntılarını tutan yeraltı odasının özel olarak tasarlanması gerektiği anlamına geliyordu. İnşaatta bir dizi gecikme yaşandı ve dolmenin çatısını oluşturan 6.000 kilogramlık levhayı kaldırmayı başaran bir duvarcı ekibi ancak yıldönümünün sabahına kadar başarabildi. Spiritistler geldiğinde, iskeleler hala anıtın etrafını sarıyordu ve anıt henüz sonunda taşıyacağı derin oyulmuş yazıyı almamıştı: "Doğum, ölüm, yeniden doğuş ve durmaksızın ilerleme: yasa budur." [334]

İskeleler söküldükten sonra Kardec'in mezarı mezarlığın en ünlülerinden biri haline geldi ve hala orada duruyor, rehber kitaplarının sadık bir üyesi, bir tepenin zirvesinde emredici bir şekilde konumlandırılmış. Spiritistler burayı bir hac yeri haline getirdiler ve her yıl 31 Mart'ta orada toplandılar. Başlangıçta bu toplantılar küçüktü. 1870'teki ilki yalnızca birkaç mürit çekti; 1871 Paris Komünü'nün açılış haftalarında düzenlenen ikincisi ise


NAITRE MOURIR RENA
ET PROGRESSER SANS
TELLE EST LA L
ALLAN KARDEC
FONDATEUR DE

Şekil 9. Kardec için Père Lachaise mezarlığına dikilen anma dolmeninin 1870 yılındaki görünümü. (Yazarın koleksiyonu.)

benzer şekilde mütevazı. Ancak on yılın ortalarında, Kardec'in bedenden ayrılmasının yıllık anılması, Spiritist yılın tanımlayıcı ritüeli haline geldi ve Fransa'nın her yerinden taraftar çekti. 1875'te, sekiz yüz inanandan oluşan bir kalabalık anıtta toplandı, onu yirmi iki gösterişli çelenkle süsledi ve altı resmi konuşmayı dinledi.

Spiritistler için bu kalabalık, hareketlerinin büyüyen gücünün bir başka göstergesiydi: Fransa'da yeni bir dönem başlıyordu ve Spiritizmin bu dönemde önemli bir rol oynayacağına inanıyorlardı. Kardec'in ölümünü izleyen yıllar çalkantılı geçmişti. 1870'te, III. Napolyon'un otoriter hükümeti, Paris'i kuşatmaya devam eden Prusyalıların elinde utanç verici bir yenilginin ardından çöktü. Daha sonra, 1871 baharında, şehir yüzyılın son büyük halk ayaklanmalarıyla patlak verdi ve Versay'daki yeni seçilen Ulusal Meclis liderleri tarafından acımasızca ezildi. İkinci İmparatorluk, kesinlikle muhafazakar bir eğilime sahip olsa da, yeni bir cumhuriyete yol vermişti. 1873 seçimlerinde sağ kanatta ezici bir zaferin ardından, yeni başbakan Marshall Patrice Mac-Mahon bu muhafazakârlığı bir adım öteye taşıyarak, destekçilerinin "Ahlaki Düzen Hükümeti" olarak adlandırdığı, Katolik Kilisesi ile yakın müttefik ve 1871'de çok şiddetli bir şekilde ortaya çıkan çeşitli kentsel radikalizm biçimlerini bastırmaya adanmış bir hükümet yarattı. Bu muhafazakâr rejimin mimarları başlangıçta monarşiye dönüşün yolunu açmayı amaçlasalar da, tahtın fanatik varisinin uzlaşmazlığı bir restorasyonu imkansız hale getirdi. 1875'e gelindiğinde, siyasi rüzgarlar laik demokrasiye doğru dönmeye başlamıştı.

Spiritistler bu kargaşaya hareketlerinin entelektüel ve politik karakterini yeniden şekillendirerek yanıt verdiler. Kardec görevini her şeyden önce felsefi bir görev olarak görmüştü: alınan ruhsal iletişim medyumlarından rasyonel, tutarlı bir sistem yaratmak. Ölümünden sonra Spiritistlerin odak noktası değişti. Amaçları artık doktrin noktalarını ayrıntılı olarak açıklamak değil, bunun yerine Kardec'in felsefesine otoritesini veren uhrevi müdahale kavramı için daha fazla deneysel kanıt sağlamaktı. Psişik araştırmaların yeni alanını başlatan tanınmış İngiliz bilim insanları tarafından yapılan artan sayıda çalışma, titiz laboratuvar deneylerinin bir gün kesin olarak "ruh hipotezini" kanıtlayabileceği umuduna itibar kazandırdı. Bu çalışmalar ruhların gerçekliğini reddetme eğilimindeyken, medyumsal fenomenleri psikolojik terimlerle açıklasa da, Ley-marie ve takipçileri bir dizi yeni tezahürün -özellikle ruh fotoğrafçılığı- sonunda alanı yeniden yönlendireceğinden ve bedensiz ruhların maddi varlığının çürütülmesini imkansız hale getireceğinden emindiler. Aynı zamanda, Spiritistler doktrinlerini demokratik sola iddialı bir şekilde bağladılar. Kardec döneminde bu politik eğilimler susturulmuştu; Leymarie döneminde ise yoğunlaştılar. Spiritizmin rasyonel ve bilimsel karakteri, taraftarlarının çoğu tarafından, yeni bir Fransız cumhuriyeti için ideal dini temel haline getirildiği ileri sürülmüştür.

This enthusiasm, however, generated problems of its own. In the tense climate of the early 1870s, when France was still reeling from the popular uprisings that had occurred in Paris and other cities, Spiritism seemed dangerously subversive to some observers on both the right and the left. As the influence of the Church grew, the old Catholic concern that séances

might serve as incubators of revolution took on new life. At the same time, from the increasingly antireligious perspective of the mainstream left, Spiritism came to seem like a form of destructive, atavistic superstition. Though none of the believers present at Kardec’s tomb on that late March afternoon in 1875 would have known, their movement, largely ignored during the Second Empire, had begun to attract attention from the authorities. The size of the crowd had surprised the police officer patrolling the cemetery enough that he warned his superiors by telegraph, instead of filing the usual after-the-fact report. Shortly thereafter, the Paris police decided to intensify their investigation of the movement, which one detective deemed to be a social threat on a par with absinthe.[335]

The consequences of these developments crystallized during a trial that began in June 1875 and came to be known as the *procès des spirites.* In it, Leymarie, a photographer named Edouard Buguet, and an American medium named Alfred Firman were found guilty of making and selling fraudulent spirit photographs. All three of the accused received prison terms and stiff fines, and their cases attracted considerable publicity. As the epithet indicates, the *procès des spirites* was more than a simple case of fraud: In the eyes of the press, Spiritism as a whole—and with it, the idea of faith itself—was on trial. The Spiritists who testified on behalf of the accused considered their metaphysical concerns an integral part of a democratic political program, with roots in the ideas of midcentury Romantic Socialists. This political stance led Catholic journalists to present Spiritism as a telling example of the malign religious chaos a purely secular republic would foster. Left-wing journalists used accounts of the trial as an opportunity to launch ruthless attacks on religious belief in general, thereby distancing themselves from the visionary current that had been so important to midcentury republicanism. As this polemic demonstrated, belief had acquired a new political meaning under the Third Republic—one that thwarted many of the hopes Spiritists held dear.

Spiritism’s New Direction

Kardec'in ölümünden sonra Spiritizm'in gelişmesi, Pierre-Gaëtan Leymarie'nin etkisine önemli ölçüde borçluydu. Geçmişi ve görüşleri selefinin görüşlerinden belirgin şekilde farklıydı. Kardec, profesyonel burjuvaziden gelen resmi eğitimli bir siyasi ılımlıydı; Leymarie ise tam tersine, alt-orta sınıf bir otodidakt ve radikaldi. 1827'de kuzeydeki sanayi şehri Tulle'de kalabalık bir ailede doğdu. Gençliğinde Paris'te çırak terzi olarak bir pozisyon aldı ve burada demokratik solun gizli örgütlerinde hızla aktif hale geldi. 1848 ayaklanmalarına katılan diğer birçok kişi gibi Leymarie de Louis-Napolyon Bonapart'ın darbesinden sonra kovuşturmadan kaçınmak için ülkeden kaçtı; imparatorun eski devrimciler için genel af ilan ettiği 1859'a kadar evine dönmedi. Paris'e döndükten sonra Leymarie evlendi ve bir terzi dükkanı açtı, bu dükkan hiçbir zaman başarılı olamadı ve büyük ihtimalle 1871'de iflas etti. Ancak manevi ve politik başarılar iş zorluklarını telafi etti. Fransa'ya döndükten kısa bir süre sonra Kardec'in Société Parisienne'ine katıldı ve burada bir yazı aracı olarak giderek daha belirgin bir rol oynadı. Aynı zamanda sol görüşlü davalarla ilişkisini sürdürdü: en önemlisi, 1860'ların ortalarında, İkinci İmparatorluğun çöküşünden sonra Fransız cumhuriyetçiliğinin gelişiminde

önemli bir rol oynayacak bir örgüt olan *Ligue de l'enseignement'ın kurulmasına yardımcı oldu.* [336]

Leymarie ayrıca Spiritizme çok farklı bir mizaç getirdi. Kardec bilinçli bir şekilde kendini dizginlerken, Leymarie coşkulu, kavgacı bir aktivistti. Kardec'in halefi olarak pozisyonuna akşamları ve pazarları sıkı çalışarak ulaşmıştı çünkü zamanının geri kalanı nankör terzilik işine adanmıştı; Spiritizm ona her zaman basit bir zanaatkarın yorucu, belirsiz hayatından muhteşem bir kaçış sağlamıştı. Belki de bunun bir sonucu olarak, hareketin toplumsal misyonu hakkında ateşli bir kavrayışı vardı. Leymarie'nin Spiritizm vizyonu, Sonnette adlı bir ruhun neden terziliğin Kardec'in müritleri arasında en yaygın temsil edilen ticaret olduğunu açıkladığı bir mecra olarak yazdığı 1869 tarihli bir iletişimde önerilmiştir. Ruh, terziler, diye yazmıştır,

> düzenli, tutumlu, dikkatli, zevkli olmalılar, bir dereceye kadar sanatçı olmalılar ve daha da önemlisi sabırlı olmalılar, beklemeyi, dinlemeyi, gülümsemeyi ve belli bir zarafetle selamlamayı bilmeliler; ancak tüm bu küçük geleneklerden sonra, ki bunlar birinin düşündüğünden daha fazla şey ifade ediyor olabilir, yine de hesaplamalı, hesaplarını borç ve krediye göre düzenlemeli ve sürekli acı çekmelidirler, acı çekmelidirler. Her sınıftan insanla temas halinde olarak, onların şikayetlerini, sırlarını, numaralarını, sahte yüzlerini not ederek çok şey öğrenirler!

Kardec, Spiritizmi mevcut toplumsal düzenin bir gerekçesi olarak görürken, Leymarie'nin iletişimi onu statükonun kusurlarını ortaya çıkaran bir güç olarak sundu. Spiritizm, beden dünyası ile ruh dünyası arasındaki ayrımın farkındalığını keskinleştirerek, inananlara bir terzinin "çoklu yaşamını" - hem sanatçı hem de iş adamı olma yolundaki başarısız girişimi- böylesine kalıcı bir acı çekme nedeni yapan iddiaları ve paradoksları aşmak için benzersiz bir yetenek verdi. [337] O halde Leymarie için Spiritizm politik bilinci besledi ve dolayısıyla toplumsal değişim yaratmak için güçlü bir araç olarak hizmet edebilirdi. Elbette, Kardec'in kurduğu hareket Leymarie için bir tür kurtuluş sağlamıştı: *Revue spirite'in editörü olarak yeni pozisyonu* , eski işini bırakmasına, dükkanını kapatmasına ve kendini, normalde kendi sınıfından birinin imkanlarının ötesinde olacak bir şekilde zihinsel yaşama adamasına olanak sağladı.

Leymarie'nin yükselişi, kocasının ölümünden hemen sonraki dönemi harekete daha sağlam bir mali temel sağlamak için çalışarak geçiren Kardec'in dul eşiyle güçlerini birleştirme isteğine bağlıydı. Kardec, hayatının son yılında, yazılarının yayınlanmasını ve dağıtımını kişisel olarak denetlemesini mümkün kılacak olan bir *brevet de libraire* (kitapçı izni) için başvuruda bulunmuştu. Başvuru sürecini tamamlamadan önce öldü, bu nedenle dul eşi izni kocasının yerine aldı. [338] Ticari bir bakış açısından, bu hareket son derece mantıklıydı çünkü Kardec'in kitapları olağanüstü derecede popüler olmuştu. Bu mirası verimli bir şekilde kullanmak için Bayan Kardec, kitapçının yanında Caisse générale et centrale du spiritisme adlı bir ticari şirket kurdu; bu yeni organizasyon, Kardec'in eserlerinin, *Revue spirite'in* ve çeşitli diğer Spiritist kitap ve broşürlerinin yayınlanmasını ve dağıtımını yönetti.

Mme Kardec'in kısmen bir dul kadının geçimini garanti altına alma çabası olan ticari girişimleri birçok Spiritisti rahatsız etti. Caisse générale'i resmen ayrı, ancak örgütsel olarak ticari olmayan ve "tamamen bilimsel" Société

Parisienne'e yakın bir şekilde bağlı bir kurum olarak kurmuştu. Bir polis raporuna göre, muhalif Spiritistlerin bir grubu Mme Kardec'in yeni örgütünün "bilimi bir bahane olarak kullandığına ve er ya da geç Société Parisienne des études spirites'i bir araç olarak kullanmaya ve çıkarlarını daha yeni Topluluğun çıkarlarına tabi kılmaya yol açacak belirgin bir ticari karaktere sahip göründüğüne" inanıyordu. [339] Ticari toplum ile bilimsel toplum arasındaki çizgi, Spiritizmi nesnel çalışmaya dayalı bir girişim olarak gören birçok kişi için rahatsız edici derecede bulanık görünüyordu. Ancak 1871'e gelindiğinde çeşitli gruplar arasında sıkıntılı bir barış sağlanmıştı ve Leymarie, Kardec'in halefi olarak konumunu sağlamlaştırdı.

Leymarie'nin bu karşıt grupları uzlaştırma yeteneği muhtemelen hareketin geleceğine dair vizyonundan kaynaklanıyordu ve bu vizyon Spiritistler arasında geniş bir fikir birliğini yansıtıyordu. Leymarie ve eleştirmenleri, Kardec'in ölümünden sonra fikirlerini ilerletmenin en iyi yolunun daha önce Spiritist girişimin merkezinde olan felsefi spekülasyondan uzaklaşmak olduğu konusunda hemfikirdi. Bunun yerine odak, seanslarda meydana gelen muhteşem fenomenlerin incelenmesine kayacaktı. Revue *spirite* bu yön değişikliğini Ocak 1870'te duyurdu. Hareketin önceki aşamasında,

> ruhlar sayısız talimat verdi, çünkü bu bir doktrin oluşturma meselesiydi. Bu aşama artık tamamlandığından, Spiritist toplantıları farklı bir karaktere bürünecektir. Talimatlarının gerektirdiği unsurları almış olan medyumlar, derslerini bitirmiş ve artık temel derslere ihtiyacı kalmamış öğrenci gibidir. Ruhlar sadece kendilerini tekrar edeceklerdir. [340]

Vahiy çağı Kardec ile birlikte geçmişti. Spiritistlerin karşı karşıya olduğu yeni görev, doktrinlerinin doğruluğunu kanıtlamaktı ve bu da bilimsel olarak kontrol edilen, fiziksel kanıtların uygun şekilde etkileyici bir miktarının biriktirilmesini gerektiriyordu. Bu bilinçli deneysel yaklaşım, on yıl devam ederken Spiritistler için giderek daha önemli hale geldi. Ruh fenomenlerinin deneysel çalışması, hareketin dini yaşamı etkileyen gerçeklik krizini çözmek için devam eden çabasında atması gereken bir sonraki adım gibi görünüyordu.

Muhteşem fenomenlerin deneysel çalışmasına olan bu artan ilgi, Spiritist siyasi söylemdeki bir değişime eşlik etti. Kardec'in yaşamı boyunca, Spiritist risaleler, *Revue spirite* ve onun örneğini izleyen çok sayıda dergi, siyaseti yalnızca genel terimlerle tartışıyordu. İnsanlığın kaçınılmaz olarak tadını çıkaracağı ütopik gelecekten sık sık bahsetseler de, onun belirli ayrıntılarını belirsiz bırakıyorlardı. Kardec ise takipçilerini siyasi projelere katılmaktan caydırmak için çalışmıştı. Kardec, loi *du progrès'in* toplumsal değişimi kaçınılmaz hale getirdiğini ileri sürdü. Ancak, reform sürecini doğrudan siyasi eylemle hızlandırma çabaları, iyi Spiritistlerin her ne pahasına olursa olsun kaçınmaları gereken "tehlikeli bir yol" oluşturuyordu. [341] İkinci İmparatorluk döneminde dernekleri yöneten katı yasalar muhtemelen bu bilinçli politikadan kaçınmayı etkilemiştir. Kardec, Cemiyetinin varlığını sürdürmesinin "din, siyaset ve sosyal

Q

ekonomi.

Kardec'in toplumunu açık bir siyasi gündemle bağlama konusundaki isteksizliği, özellikle İkinci İmparatorluk 1860'ların sonlarında liberalleştikçe, bireysel Spiritistlerin aktivizmini kısıtlamaya pek yardımcı

olmadı. Bu dönemde, Spiritizm tartışmaları siyasi solla yakından ilişkili yerlerde ortaya çıkmaya başladı. Örneğin, Romantik Sosyalist Charles Fauvety, Kardec'in fikirleri üzerine yeni dergisi *La Solidarité'de makaleler yayınlamaya başladı* ve tanınmış bir radikal ve özgür düşünür olan Maurice Lachâtre, Dictionnaire Universel'de spiritizm için kapsamlı bir tanım yaptı . *[342* [1][343] *En önemlisi, Spiritistler , laik eğitime ve popüler ödünç kütüphanelerin kurulmasına adanmış bir toplum olan Ligue de l'enseignement'a* derinlemesine dahil oldular . Kardec grup hakkında çekincelerini dile getirdi, ancak ilk toplantısını Leymarie'nin evinde yaptı ve Paris şubesinin genel sekreteri, ikna olmuş bir Spiritist olan Emmanuel Vauchez'di. [344]

After Kardec's death, Leymarie allowed these connections between Spiritism and the political left to solidify. Increasingly, the Spiritists expressed their vision of social transformation in terms that directly referred to current events. In the pages of the *Revue,* articles about women's rights, the socialist factory in Guise founded by Jean Baptiste André Godin, and the laic religion envisioned by Charles Fauvety began to appear. French Spiritism was coming to resemble its Anglo-American and German counterparts, which tended to view progressive social reform as a logical complement to their metaphysical concerns. Spiritist writers also began to adopt increasingly anti-Catholic positions: Where Kardec had dreamed of reaching an accommodation with the Church, Leymarie and his followers dreamed of replacing it. Indeed, for many of its adherents, Spiritism appeared to be the ideal religious basis for a new, republican France. Writing in the *Revue spirite,* the republican magistrate Valentin Tournier insisted on the close ties between Spiritism and the left:

> As far as the doctrine [of Spiritism] is concerned, I do not understand how a republican could have the courage to mock it. Is there a more democratic
>
> doctrine? One better devised to encourage men to treat one another as equals and brothers? Is there one that places duty on larger, more solid, more rational foundations? Is the republican not a man of duty? How does one demand sacrifice from a person who did not exist a few days ago, and could cease to be in an instant? How does one interest him in generations past and future, if he feels no connection to them? How, further, does one teach him love of country, of humanity?[12]

Spiritism, with its "rational basis" and its Positivistic insistence on the importance of empirical evidence, was a quintessentially republican belief system, Tournier wrote, uniquely able to provide the non-Catholic foundation for social morality that so many republicans sought. Republicanism was a force for "progress in politics"; Spiritism, Tournier maintained, played a similar role in religion.[13] Each, he believed, would reinforce the other.

Bu büyük hırslara rağmen, Spiritistler Leymarie'nin "kürsü ve gazetecilik önyargıları" olarak adlandırdığı şeyden muzdarip olmaya devam ettiler: Kardec'in ölümü, doktrinine yönelik eleştirileri durdurmak için pek bir şey yapmadı. [14] Örneğin, 1874'te Toulouse başpiskoposu Spiritizmin "şeytanlarla iletişim kurmaktan ve putperest insanların korkunç batıl inançlarına geri dönüşten başka bir şey olmadığını" ilan ederken, *La République française gazetesi* bunu "beyin yumuşamasının" grotesk bir

tezahürü olarak kınadı. [15] Ancak bu sürekli eleştiri Spiritistleri yıldırmadı. Ruh olgularının gerçekliğine dair kesin bilimsel kanıtların çoktan toplandığından ve yakın gelecekte kendilerini haklı çıkaracağından emindiler.

Psişik Araştırmanın Karma Nimeti

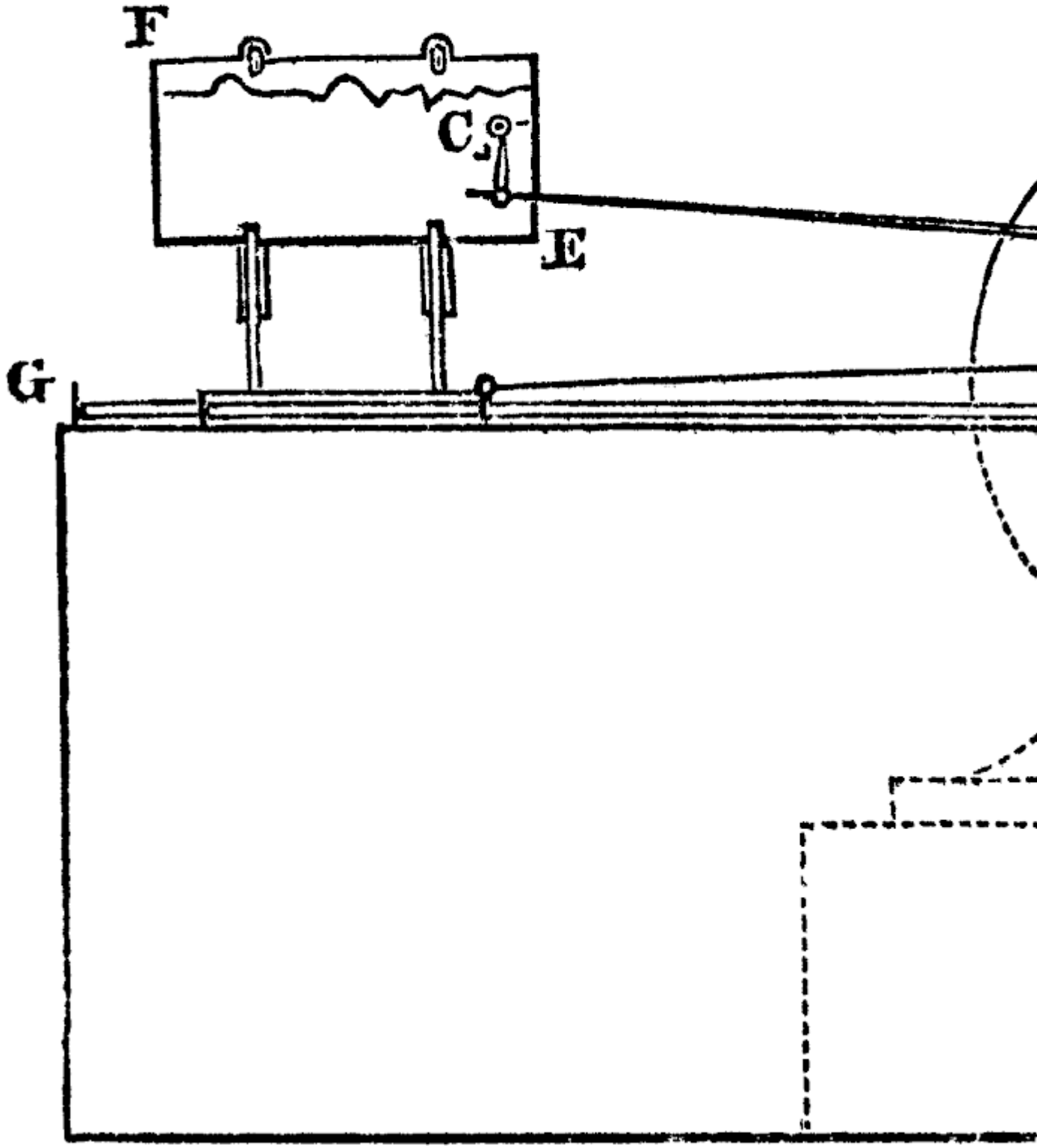
Fransız Spiritistler, inançları için en güçlü destek kaynağı olarak Büyük Britanya'ya baktılar. Orada, "spiritüalizm fenomenleri" seçkin ve yerleşik şahsiyetlerin bilimsel incelemesini çekmeye başlamıştı.

12. *La Revue Spirite* 18 (1875): 14. Tournier, geniş çapta dağıtılan iki broşürde ilgili argümanları ortaya koydu: Valentin Tournier, “Le Spiritisme devant la raison,” 2. baskı. (Paris: Librairie Spirite 1875 [1869]); ve Toulouse Başpiskoposu Julien Florien Félix Desprez ve Valentin Tournier, “Instruction pastorale sur le Spiritisme par Mgr. l'Archevêque de Toulouse, suivie d'une réfutation par MV Tournier” (Paris: Librairie Spirite, 1875). Bunlardan sonuncusu, güçlü bir din karşıtı açıklama, *Caisse générale'nin* Kardec sonrası en büyük yayıncılık girişimlerinden biriydi . Leymarie'nin daha sonraki bir hesabına göre, Librairie spirite, büyük gazetelere ve siyasi figürlere dağıtılmak üzere 20.000 kopyasını bastı. Leymarie, hayatının sonunda bu broşürün dağıtımının Buguet soruşturmasına ilham verdiğini ileri sürecekti. Bkz. J . Malgras, *Ruhçuluğun Öncüleri,* 95.

13. *La Revue Spirite* 18 (1875): 9.

14. *La Revue Spirite* 17 (1874): 3.

15. Desprez ve Tournier, 6; *La République française,* 2 Ekim 1874, 1.



Şekil 10. William Crookes'un Home medyumunun yaydığı psişik gücü ölçmek için yaptığı cihaz. Home elini P pozisyonuna koyduğunda, Crookes iğnenin (C) daha önce çalkalandığı yerde sabitlendiğini buldu. Dr. Puel bu

görüntüyü kısa ömürlü Revue de psychologie expérimentale'in 1874 sayısında yayınladı . (Yazarın koleksiyonu.)

1870'te, talyumun keşfedicisi ve Royal Society üyesi kimyager William Crookes, Daniel Dunglas Home ile yaptığı deneyleri anlatan bir dizi makalenin ilkini prestijli *Quarterly Journal of Science'da yayınladı* (şekil 10). Crookes'un sunduğu veriler, medyumun ürettiği bazı olguların gerçekliğini kanıtlıyor gibi görünüyordu. Bir yıl sonra, prestijli bir entelektüel tartışma grubu olan London Dialectical Society, konuyu "şimdiye kadar aldığından daha ciddi bir ilgiye değer" ilan eden yeni olgular hakkında hacimli bir rapor yayınladı. [345] 1874'te, Charles Darwin ile birlikte doğal seçilim teorisi üzerine önemli bir makalenin ortak yazarı olan doğa bilimci Alfred Russell Wallace, "Spiritüalizmin ateşli bir savunmasını" yayınladı. Hemen hemen aynı zamanlarda, Crookes olgularla olan ilgisini bir adım öteye taşıdı ve medyum Florence Cook tarafından üretilen "tam biçimli maddeleşmelerin" gerçekliğini doğrulayan birkaç kısa makaleyi spiritüalist bir gazetede yayınladı. İngiliz entelektüel yaşamındaki diğer önemli şahsiyetler, dönemin en önemli İngiliz düşünürlerinden biri olan Cambridge ahlak filozofu Henry Sidgewick de dahil olmak üzere Crookes ve Wallace'ın yollarını izledi. [346] 1853'te Michael Faraday ve François Arago gibi önceki gözlemciler bu fenomenleri tek bir deneyle ortadan kaldırmaya çalışırken, bu yeni grup konuya bilinçli bir açık fikirlilikle yaklaştı. Bu bilim insanları için spiritüalizmin gizemli fenomenleri, "psişik araştırma" olarak adlandırılacak yeni bir disiplinin yaratılmasını hak edecek kadar karmaşıktı.

Bu gelişmeler birçok Fransız Spiritistin hayal gücünü ele geçirdi, ancak aynı zamanda entelektüel projelerini de karmaşıklaştırdı. Bir yandan, bu seçkin Britanyalıların çalışmaları, seans fenomenlerinin gerçek olduğunu kanıtlıyor gibi görünüyordu; diğer yandan, yeni yayınların çoğu ruh müdahalesini desteklemekten oldukça uzaktı ve çok farklı bir yaklaşım benimsedi. Bu düşünürlere açıklamalarını metafizik yerine psikoloji sağladı. Örneğin Crookes, Home'un gizemli güçlerinin medyumun kendi zihninden kaynaklanan bir "psişik kuvvetin" ürünü olduğunu öne sürdü. Psişik araştırmacılar, seanslarda meydana gelen tezahürlerin zihnin beklenmedik güçlere sahip olduğunu ortaya koyduğunu ancak yaşayanların ölülerin ruhlarıyla iletişim kurabildiğini kanıtlamadığını savundu.

Fransa'ya bu yeni yaklaşımı tanıtan ilk yayın, Dr. T. Puel tarafından düzenlenen küçük bir dergi olan *La Revue de psychologie expérimentale'di . Dergi* kısa ömürlüydü - 1874 boyunca düzensiz aralıklarla, ardından 1876'ya kadar daha da seyrek olarak çıktı - ancak Londra Diyalektik Derneği'nin 1871 raporu ve Crookes'un Ev çalışmaları da dahil olmak üzere birçok erken dönem psişik araştırma klasiğinden kapsamlı çevrilmiş alıntılar içeriyordu. Puel'in, tanımladığı fenomenlerin daha fantastik yönlerini bilinçli bir şekilde küçümseyen ciddi dergisi, yine de Spiritistlere güçlü bir cesaret verdi. Yayın, kusursuz ciddiyetin tüm işaretlerini taşıyordu ve Spiritistlerin on yıldan uzun süredir araştırdığı fenomenlerin daha fazla incelenmesi için güçlü bir şekilde savunuculuk yapıyordu.

Ancak aynı zamanda Puel, ruh müdahalesinin deneysel kanıtının - Kardec'in özel felsefesinden bahsetmeye bile gerek yok- kesin bir sonuç olmaktan uzak olduğunu vurguladı. Puel, bu garip fenomenlerin öğrencilerinin çifte baskıya maruz kaldığını belirtti: Bir yandan "tartışmasız

olarak gördükleri bir veya başka bir varsayımsal teorinin taraftarlarından", diğer yandan "abartılı bir pozitivizm tarafından yanıltılan" fenomenlerin imkansız olduğunda ısrar eden "bilim insanlarından". Puel, en iyi çözümün orta yolu izlemek olduğunu savundu. Ona göre, bu "bilimsel hakikat yolu" kanıtlara açık olmayı ve önyargılı düşüncelerden kurtulmayı gerektiriyordu. [347] Puel, İngiliz meslektaşlarını yankılayarak, bu erken aşamada gerçek bir bilim insanının yapabileceği tek şeyin fenomenleri gözlemlemek ve belgelemek olduğunu söyledi; ayrıca, en olası açıklamanın, dünya dışı güçlerden çok psikolojiye borçlu olacağı varsayımını da paylaştı.

Spiritistler bu büyüyen bilimsel ilgiye coşkuyla bakarken, ruhsal araştırmacıların "ruh hipotezini" onaylama konusundaki isteksizliği konusunda kararsız kaldılar. Spiritistler, bilimin fikirlerine verebileceği prestije susamışlardı ancak en açık fikirli ruhsal araştırmacıların bile gözlemledikleri harikaları açıklamaya çalışırken sergiledikleri ihtiyattan hem hayal kırıklığına uğramış hem de hayal kırıklığına uğramışlardı. Bu kararsızlık, Société Parisienne'in ruhsal araştırmayı propaganda amaçlı kullanma konusundaki ilk girişiminde, Crookes'un makalelerinden çevrilmiş alıntılar ve Leymarie'nin açıklayıcı bir sonsöz sunduğu 1874 tarihli bir broşürde açıkça görülüyordu. Leymarie'nin seçtiği alıntılarda Crookes, ruhsal müdahaleden ziyade "ruhsal güç" hipotezini tercih ettiğini açıkça ifade etti. [348]

Crookes'un ulaştığı sonuçlarla temelde aynı fikirde olmamasına rağmen, Leymarie yine de İngiliz bilim insanının çalışmalarını övdü. Leymarie, bu titiz deneylerin, açıklayıcı grafikler ve prosedürün ayrıntılı açıklamalarıyla desteklendiğini, Spiritistlere şüphecilere karşı savaşlarında kullanmaları için güçlü bir mühimmat sağladığını ileri sürdü:

> Bay W. Crookes'a bir saat ayırarak, ikna olmamış gazeteciler, akademisyenler, materyalist veya pozitivist doktorlar, sözde ruhsal fenomenlerin çarpıcı ve kesin değerini bilecekler. Burada söz konusu olan artık Allan Kardec'in doktrini ve onun felsefi sonuçlarını kabul eden müritlerin *deliliği değil, Londra Kraliyet Cemiyeti'nin bir üyesi,* bir kimyager, birinci dereceden bir bilim adamıdır ve belli bir gururla, bu araştırmalardan sonra bile materyalist olduğunu iddia etmektedir. [349]

Crookes'un deneyleriyle, Leymarie'nin inandığı gibi, Spiritistler sonunda tüm seans fenomenlerinin yanlışlığını bu kadar kesin bir şekilde iddia eden uzmanlara ve bilim insanlarına cevap vermenin bir yolunu bulmuşlardı. Artık bu tür insanlar—akıl sandıkları bir önyargının kibirli kurbanları—Allan Kardec'in takipçilerinin akıl sağlığını sorgulayamayacaklardı. Crookes, modern bilimin tüm yöntemlerini ve araçlarını kullanarak, Spiritizmin fenomenal temelinin, tüm yapının üzerine inşa edildiği temelin *gerçek olduğunu kanıtlamıştı.* Bu tezahürler artık amatörlerin ve vizyonerlerin münhasır alanı değildi; artık bilimsel kuruluşun işiydi ve yakında kötü düşünülmüş çürütmelerini geri çekmek zorunda kalacaktı. [350]

Spiritistler için, ruhsal araştırma iki ucu keskin bir kılıçtı. Değer verdikleri fikirleri haklı çıkarıyor gibi görünüyordu, ancak bunu yalnızca kısmen ve Spiritizmi önceki otoritesinden mahrum bırakan bir şekilde yaptı. Kardec'in teorileri artık İngiliz Kraliyet Cemiyeti üyeleri tarafından ileri sürülenlerle rekabet etmek zorundaydı. Leymarie, Kardec'in kendi başına seçkin bir deneyci olduğu imajını oluşturarak Spiritizm'in entelektüel prestijini

artırmaya çalışırken, yine de kendini hassas bir konumda buldu. En rahatsız edici olanı, ruhsal araştırma bu fenomenleri anlamanın yeni bir yolunu getirdi: ruhun değil zihnin ürünleri olarak. Bu tezahürlerin daha sofistike öğrencileri için, metafizik tuzaklardan bilinçli bir şekilde arındırılmış bu psikolojik açıklama, Kardec'in Spiritizmi'nin yoksun olduğu bir nesnellik havası ve dolayısıyla bilimsel meşruiyet sağladı.

Ruh Fotoğrafçılığının Vaadi

Spiritistlerin gördüğü gibi, ruhsal araştırmaların yükselişi onlara yeni bir meydan okuma sundu: sadece genel bir şekilde seans fenomenlerinin gerçekliğini kanıtlamak yerine, artık görevleri özellikle ruhsal müdahalenin nesnel gerçekliğini ortaya koymaktı. Leymarie 1870'lerin başında ruhsal fotoğrafçılığı keşfettiğinde, bu hedefe ulaşmak için ideal bir yol bulduğuna inanıyordu. Yaşayan kişilerin yanında spektral figürler gösteren ruhsal fotoğraflar, ruhsal araştırmacıların ruhsal hipotezi eleştirirken ortaya attıkları kanıt ve yöntem sorularına güçlü bir cevap sunuyordu. Sonuçta, kameranın merceğinden çekilen bir görüntüden daha nesnel hiçbir şey görünmüyordu. Telekinezi, otomatik yazma, trans konuşması ve levitasyon, medyumun kendi zihin güçlerine atfedilebilirdi, ancak kişilerin genellikle ölmüş sevdikleri olarak tanımladıkları bu fotoğraflardaki hayaletimsi görüntüler, bedensiz ruhların tartışılmaz kanıtı gibi görünüyordu.

Spiritistler için bu yeni kanıt biçimi, İngiliz fotoğrafçı Frederick Hudson'ın deneylerine dair haberlerin Fransa'ya ulaşmasının ardından 1873'te yayınlanan bir bildiride Céphas'ın iddia ettiği gibi, tam anlamıyla bir Tanrı lütfuydu. [351] Bildiride, bu yeni tezahürlerin insanlık tarihinde bir dönüm noktası oluşturduğu belirtiliyordu:

> Ruhların tezahürlerinin daha yaygın ve tabiri caizse elle tutulur hale geleceği bir zamandan bahsedildi; öyle ki şüpheciler onları inkar edemeyecek ve apaçık gerçekler karşısında boyun eğmek zorunda kalacaklar. Bu deneylerin sonucunda, çok sayıda insan Ruhçuluğa sempati duyacak ve onun etrafında toplanacak... Fotoğrafçılık, Ruhların varlıklarının ve aranızdaki varlıklarının tartışılmaz kanıtını sunmak için ellerinde bulundurdukları bir araçtır.

Ruh fotoğrafçılığı öte dünyadan gelen bir armağandı, Spiritistlerin "şüphecilere" karşı kullanabilecekleri yeni bir silahtı. İletişimde, ruh fotoğrafçılığının şu anda "oldukça nadir görülen bir olgu" olduğu, ancak yakında yeni tezahürlerin alacağı birincil biçimlerden biri olacağı iddia edildi. [352] Yaklaşan ruh imgeleri seli, tartışmasız bir şekilde öteki dünyadan müdahalenin nesnel kanıtı, Spiritistlerin inançlarının rasyonalitesini sorgulayanları susturacak ve böylece yeni doktrinin gelecekteki bir cumhuriyetçi düzenin dini ve ahlaki temeli olarak hak ettiği yere yerleşmesinin önünü açacaktı.

Leymarie, Céphas'tan gelen iletişimi ciddiye aldı. Britanya'da üretilen ruh fotoğraflarıyla ilgili raporlar yaygınlaştıkça, Fransa'da benzer deneyler yapılması çağrısında bulunmak için *Revue spirite'i kullandı. Ruh fotoğraflarıyla karşı karşıya kaldıklarında, "en şüpheciler bile kanıtların önünde teslim olmaya zorlanıyor" diye yazdı. Bu nedenle, "Paris'teki ve eyaletlerdeki kardeşlerimizi* çabalarını sürdürmeleri için görevlendiriyoruz [ruh fotoğrafları üretmek için]; azim sadece bir erdem değil, aynı zamanda bir görevdir." [353] Sahnede hiçbir Fransız ruh

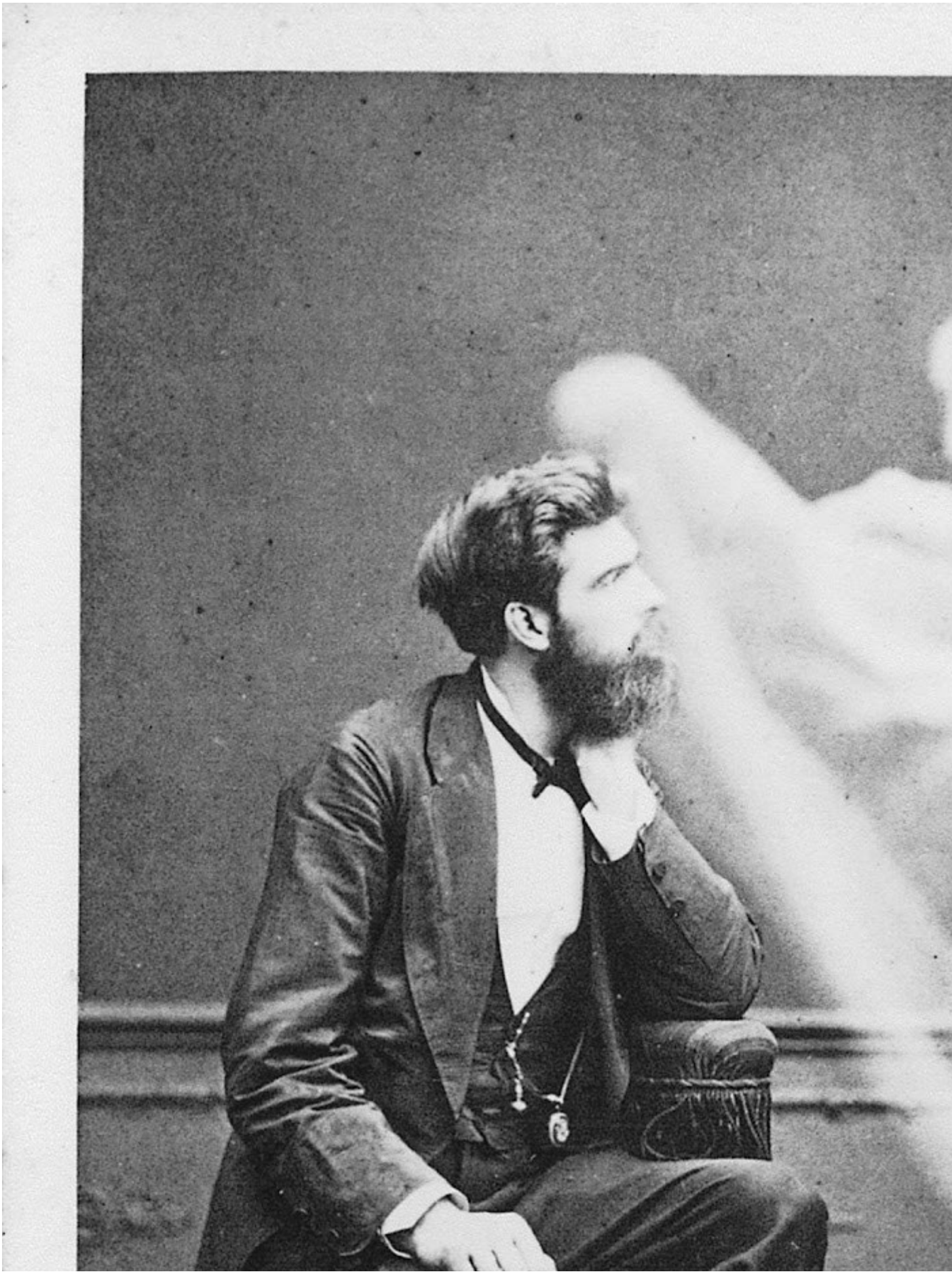
fotoğrafçısı görünmediği için, Leymarie Amerikan ruh fotoğraflarının reprodüksiyonlarını satmaya başladı. Bu görüntülerin, ruh dünyasının gerçekliği için olağanüstü ikna edici kanıtlar olduğuna ve dolayısıyla dönüşüm için etkili teşvikler olacağına inanıyordu. Leymarie, hepsi ruhların elle tutulur varlığını gösteren bu görüntülerden oluşan büyük bir albümle karşı karşıya kaldıklarında, en inatçı *"négateur"* ün bile dünyevi bir açıklama bulmakta zorlanacağına inanıyordu.

Otuz iki yaşında, koyu saçlı, etkileyici sakallı bir adam olan Edouard Buguet, 1873'ün son aylarında Leymarie'nin yerel bir ruh fotoğrafçısı talebine cevap verdi. Karısı ve iki kızıyla kısa süre önce Paris'e gelen portre fotoğrafçısı Buguet, şehre geldikten kısa bir süre sonra tesadüfen tanıştığı bir çocukluk arkadaşı aracılığıyla Spiritizmi keşfetti. Théâtre de la Gaîté'de komedi oyuncusu olan ve Etienne Scipion sahne adını kullanan bu arkadaş, Buguet'yi Puel ile tanıştırdı. Fotoğrafçı, Puel'in özel seanslarının düzenli konuğu oldu ve Buguet'nin daha sonra söylediğine göre, "sadece hayaletvari şeyler yapan medyumlar vardı." [354] Puel'in çevresinin bir üyesi olarak Buguet, Leymarie, Camille Flammarion, yazar Louis Jacolliot ve Rus-Alman ruhsal araştırmacı Alexander Aksakoff gibi önde gelen Spiritistler ve ruh fenomenleri öğrencileriyle tanıştı. Buguet, ruh fotoğrafçılığını duyduktan sonra bu konuda kendi şansını denemeye başladı ve şaşırtıcı derecede başarılı sonuçlar elde etti (Şekil 11).

Yıl sonuna doğru Leymarie ve Buguet bir iş ilişkisi kurmuşlardı: Editör, fotoğrafçıya ruh fotoğrafçılığı işini genişletmesi için Caisse générale'den 3.500 frank borç verdi. Borç faizsizdi ve ruh fotoğraflarıyla aynı şekilde geri ödenecekti. *Revue spirite* daha sonra görüntüleri abonelerine daha önce ithal edilen Amerikan görüntülerinde yaptığı gibi primle sattı. Leymarie ayrıca Revue'de Buguet hakkında kapsamlı yazılar yazmaya başladı ve *fotoğrafçının* çeşitli uzmanların "deneysel" incelemesine dayanma yeteneğini vurguladı. Leymarie'nin Buguet'nin ruh fotoğrafçılığı hakkındaki ilk makalesi Revue'nin Ocak 1874 sayısında yayınlandı . Buguet'yi "iddiasız, nezaket dolu, yeteneğini olduğu gibi anlayan, saf ve basit bir medyumluk eylemi" olarak tanımladı. [355]

Leymarie'nin fotoğrafçıyı katlanmaya zorladığı inceleme göz önüne alındığında, Buguet'nin "sevecenlikle dolu" kalması gerçekten etkileyiciydi. Leymarie, Buguet'nin yeteneğini keşfettikten sonra bunu bir dizi deneyin konusu yaptı. Leymarie'nin ayrıntılı olarak anlattığı ilk deney, onun test oturumlarının tipik bir örneğiydi. Leymarie ve "birkaç kişiden" oluşan bir grup, fotoğrafçının stüdyosuna vardı; yolda, fotoğraf negatifleri olarak kullanmak üzere bir parça cam satın almışlardı. Camı köşelerinden birini keserek işaretlediler, sonra onu Buguet'ye sundular, o da onu cilaladı ve her zamanki kolodyon banyosuna daldırdı. Leymarie ve arkadaşları bu hazırlığı denetledi ve Buguet'nin camı alıp "içten ve dıştan" iyice incelenmiş olan kamerasına yerleştirmesini izlediler. Konukları kameranın önünde pozlarını aldıktan sonra, Buguet "sakinlik ve sessizlik" istedi, "zihinsel bir çağrı" yaptı ve fotoğrafı çekti. Yine gözetim altında yaptığı baskı, insan oturanlarınkinin yanında "yarı örtülü yüzleri olan ruhların görüntülerini" gösteriyordu. Leymarie, son bir doğrulama olarak, çıkarılan köşeyi açıkta kalan plakayla eşleştirdi. Leymarie, bu ayrıntılı süreçte hiçbir yerde kendisinin veya misafirlerinin en ufak bir aldatmacayı fark etmediğini iddia etti. [356]

Leymarie için, Buguet'nin bu yoğun incelemeye dayanma yeteneği, yeteneğinin gerçekliğini kanıtladı. Fotoğrafçı, görüntülerini kontrollü, deneysel bir bağlamda başarıyla ürettikten sonra, bunlar



Şekil 11. Buguet ve amcasının ruhu. (Görsel Archives de la Préfecture de Police de Paris izniyle.)

gizemli meraklar haline geldi ve bilimsel gerçeğin sağlamlığını kazandı. Deneysel prosedürü bu kadar titiz bir ayrıntıyla tanımlayarak, Ley-marie okuyucuyu bu doğrulama sürecine dahil etmeyi amaçladı: Derginin aboneleri deneyi kendileri takip edebilir ve kanıtları tartarak Leymarie'nin sonuçlarının doğruluğunu takdir edebilirdi. Leymarie ise, anlattığı görüntülerin gerçekliğine ikna olmuş gibi görünüyor, ancak sonraki olaylar, incelemesinin iddia ettiği kadar titiz olmadığını gösteriyor.

Birkaç ay sonra, Leymarie Flammarion ve Alexander Aksakoff gibi bilimsel olarak eğitilmiş gözlemcileri bu deneysel oturumlara davet etmeye başladığında, Buguet dizginlendi. 30 Nisan 1874 tarihli bir mektupta, Flammarion ile yakın zamanda gerçekleşen bir oturumdan şikayet etti ve sonraki deneyler için koşulları kesin bir şekilde ortaya koydu:

> Bu adamların yalnızca basit seyirciler olacağı açıkça anlaşılıyor - yani ürünlerime kimsenin dokunmasına izin vermeyeceğim. Onları mıknatıslama yeteneğim varsa, bu benim işim, Flammarion'da olduğu gibi olmasını istemiyorum, yalnızca tek bir oturum yapacağım. Bu adamlarla [yalnızca] bu koşullar altında performans sergileyeceğim. Williams ve Firman tarafından düzenlenen iki seansa katıldım ve bunlar bana şüphecilerin ne olduğunu göstermek için yeterli oldu. [357]

Buguet, Leymarie'nin sürekli deneylerine boyun eğme isteğinin kendisine sağladığı itibarı sevdi, ancak bu tür uygulamaların gerektirdiği risklerin de farkında gibi görünüyordu. Muhtemelen Flammarion, Buguet'nin prosedürlerini diğer deneycilerden daha yakından incelemeye çalıştı ve bu nedenle kendini persona non grata olarak işaretledi. [358] Buguet, yeterince kurnazca, aşırı dikkatli incelemeye boyun eğme konusundaki isteksizliğini fiziksel terimlerle ifade etti. Şüphecilerin, "hayati sıvısının" aşırı miktarlarını tüketerek, sağlığını riske atarak dayanıklılığını zorladığını ileri sürdü. [359] [360]

Buguet, 1874 yazında Londra'ya yaptığı bir gezi sırasında kendisini inceleyen İngiliz gözlemcileri ikna etmekte daha az zorluk çekmiş gibi görünüyor. Uzun ziyareti sırasında *The Spiritualist'in editörü WH Harrison* ve fotoğrafçının hediyelerini spiritüalist dergi *Human Nature? 1'de bir dizi makalenin konusu yapan Stainton Moses ile deneyler yaptı.* *Buguet* hatta Crookes'un desteğini bile kazandı. Leymarie'ye yazdığı bir mektupta Buguet zaferle şunları yazdı: "Geçen cumartesi günü Kraliyet Akademisi'nden [sic] M. Crookes ile bir deney yaptım, en kapsamlılarından biriydi. Bu beyefendi bana tüm tebriklerini iletti ve Paris'e döndüğümde Londra'dan bana bir mektup göndereceğine söz verdi; fotoğraf plakasını da beraberinde götürdü." [361] Diğer gözlemciler daha şüpheciydi: Örneğin, *British Journal of Photography için yazan bir yazar, herhangi bir sahtekarlık belirtisi tespit edemedi, ancak Buguet'nin ruhlarının her zaman "kesin bir Fransız özelliklerine" sahip olduğunu belirtti.* [362] Bu tür tereddütler, Leymarie'nin coşkusunu azaltmaya pek yaramadı. Buguet'nin görüntüleri, İngiliz psişik araştırmalarının en seçkin temsilcisinin onayını almıştı ve bu nedenle Kardec'in takipçilerinin böylesine kesin bir inançla bekledikleri "ruh hipotezi"nin kesin kanıtı gibi görünüyordu.

Buguet'nin bilimsel başarısı ticari bir başarıya da dönüştü, kısmen oturum başına yirmi frank talep ettiği için -o dönem için orta derecede sert bir ücret- ve kısmen de Spiritist ritüelinin söylenmeyen kurallarını çok iyi anladığı için. [363] Stüdyosunda, sıradan ve gizemli arasında tam olarak doğru dengeyi sağladı. Caillaux adında bir dükkan sahibi, 1875 tarihli bir mektupta, fotoğrafçıyla olan ve tamamen tipik olan oturumunu tarif etti. Buguet'ye ziyaretinin amacını bildirdikten sonra Caillaux, Buguet'nin stüdyosuna çağrılana kadar resepsiyon alanında bekledi:

> [L]aboratuvara girerken, M. Buguet'ye şunu söyledim: "Annem veya babamın portresini elde etmeye geldim; dua ettim ve umuyorum." "Bir sonuç elde etmek için tam olarak böyle davranmalısın," dedi bana basitçe, "buraya gelmek için gereken koşullar bunlar; istediğini elde etmek için elimden geleni yapacağım." Yalnızdık; merceği zaten yerindeydi; beni oturttu ve gözlerimi odaklamam gereken noktayı işaret ederek, "dua edelim," dedi. Aynı anda bakışlarını göğe çevirdi; sonra başını ellerinin arasına alarak dirseklerini küçük bir masaya yasladı; birkaç saniye orada kaldı. Aynı şekilde ikinci bir operasyon gerçekleştirildi. [364]

Caillaux, geliştirilen fotoğraflardan birinin annesini resmettiğini iddia etti; tıpkı kardeşleri ve diğer akrabaları gibi, annesinin benzerliğini tanımıştı. Diğer fotoğrafta bir adamın görüntüsü vardı ancak Caillaux, bunun babası olduğundan emin değildi çünkü yaşlı adam Caillaux'nun erken çocukluğunda ölmüştü.

Caillaux'nun oturma eylemine ilişkin anlatısı anlamlıdır. Belki de işlemin en çarpıcı yönü teatral ve "gizemli" süslemelerin olmamasıdır. Buguet'nin stüdyosu her bakımdan sıradan görünüyordu; bu tanıdık çevrede, tipik bir fotoğrafik oturma eylemine yalnızca en ince dini ritüel unsurlarını getirmişti. Bir ruh fotoğrafı çektirmek garip, mistik bir deneyim değil, hayatın olağan işlerine uygun bir eylemdi. Bu gerçekçilik, bunu inançlarının rasyonalitesinin birincil işaretlerinden biri olarak gören Spiritistler için çok önemliydi. Yine de, dua unsurunu ekleyerek -ve bazı iyi zamanlanmış hiyeratik jestlerle- Buguet, oturma eylemi yapanların beklentilerini harekete geçirdi. Duygular önemli ölçüde yardımcı oldu: Buguet'nin müşterileri sevdiklerinin kaybını yoğun bir şekilde hissetme ve bir tür teselli için hararetle dilek tutma eğilimindeydi. Bu tesellinin aldığı güven verici, doğrudan, tanıdık biçim muhtemelen onu iki kat daha çekici hale getirdi; Bu, ağıt yakılan ölülerin ruhlarının sadece elle tutulur bir şekilde mevcut olmadığını, aynı zamanda en sıradan durumlarda bile kolayca temas kurulabildiğini gösteriyordu.

Buguet'nin fotoğrafları gündelik ve ürkütücü arasında benzer şekilde kurnazca bir denge kurmuştur (resim 12 ve 13). Her bir görüntünün "dünyevi" bileşeni dikkat çekici derecede sıradandı: İnsan poz verenler geleneksel şekilde poz vermişlerdi, ancak genellikle görüntüde bir ruhun belirmesi için yer bırakıyorlardı; arka plan tipik bir orta düzey fotoğrafçının stüdyosuydu; ve görüntülerin kendileri tanıdık *cartes de visite biçimini alıyordu.* Bu sıradan unsurlar, eterik ruhların tuhaflığını vurguluyordu. Yüzleri tanınabilecek kadar belirgin olsa da, ruhlar yarı saydam görünüyordu ve yalnızca kısmi bedenlere sahipti; sıradan giysiler yerine, bazen insan poz vereni saran gibi görünen uçuşan cüppeler giyiyorlardı. Gerçekten de, bu fotoğraflardaki hayalet varlıklar, hayaletlerin nasıl

görünmesi gerektiğine dair geleneksel fikirleri güçlü bir şekilde yansıtıyordu. Spiritistler, fikirlerinin modernliğine yaptıkları tüm vurguya rağmen, muhtemelen bu temsili süreklilik öğesini güven verici bulmuşlardı. Her ne kadar açıkça modern bir bağlamda görünseler de (kağıt üzerindeki bu tür fotoğrafçılık oldukça yeni bir buluştu) Buguet'nin ruhları, ruhların her zaman görünmesi gerektiği gibi görünüyordu. [365] Ancak Buguet'nin fotoğraflarında, daha önce folklorun konusu olan şey, şüphesiz güncel bir şekilde sunulan nesnel bir gerçek olarak görünüyordu.

Buguet'nin genişleyen, başarılı uygulaması, *Revue spirite'e coşkulu okuyucu katkılarının bir selini yarattı.* Bunlar, duygusal tanıklık mektuplarından yeni olgunun bilimsel önemi üzerine teorik düşüncelere kadar uzanıyordu. Makaleler bir araya getirildiğinde, faktörleri ortaya çıkarmaya yardımcı oluyor

Şekil 12. Pierre-Gaëtan Leymarie, Albay Carré ve M. Poiret'in ruhu, Revue ruhuyla çoğaltılmış bir Buguet fotoğrafında . (Resim, Archives de la Préfecture de Police de Paris'in izniyle.)

Şekil 13. Buguet tarafından fotoğraflanan Mme Amélie Rivail ve kocası Allan Kardec'in ruhu. (Resim, Archives de la Préfecture de Police de Paris'in izniyle.)

Buguet'nin fotoğraflarını Spiritistler için bu kadar çekici kılan şey buydu. Görüntüleri nesnel ama duygusal olarak yüklü, bilimsel ama metafizik anlamlarla yüklü olmayı başarıyordu. Bu nedenle, Spiritizm'in yaratmaya çalıştığı yeni rasyonel inancın gerçek somut örnekleri gibi görünüyorlardı.

Fotoğraflarda içkileri tanıyan müşterilerden gelen kısa mektuplar, *Revue'nin* Buguet hakkındaki haberlerinin vazgeçilmezi haline geldi. Bu mektupların çoğu formüle dayalıydı. M. Rousset-Guillot adlı bir Parisli tarafından yazılan tipik bir örnek, Buguet'nin, devamsız bir müşterinin *kartvizitini yeniden fotoğraflayarak bir içki resmi ürettiği bir vekaleten oturmayı anlatıyordu:*

> Değerli Efendim ve İnanç Kardeşim,
>
> Mézy'den ayrılırken, Mme. Bouhey bize şöyle dedi: "Kızımın benzerini çekmeye çalışın." Sonraki pazartesi için medyum fotoğrafçısıyla bir randevu ayarladık. Çocuğu her gün çağırıyoruz ve bize iyi bir başarı sözü verdi... Plaka bizim huzurumuzda tab edildi ve Mme. Bouhey'nin portresinin yanında zarif bir çocuk yüzünün belirdiğini gördük. İki fotoğraf çektirdik ve ikincisinde yaşlı bir kadının benzerliği vardı.
>
> Kartlar Mézy'deki (Seine-et-Oise) iyi ve değerli kardeşlerimiz M. ve Mme. Gaberel'e gönderildi, onlar da onları hemen M. Bouhey'e götürdüler; onları görünce haykırdı: "Bu benim kızım! Bu benim annem!" Birkaç açıklamadan sonra ışığı gördü ve ruh fotoğrafçılığı sayesinde şimdi bir inanan daha kazandık.
>
> Eşim birkaç gün sonra poz verdiğinde, büyükannesinin ve büyük büyükannesinin benzerlerini elde ettik. M. Buguet'ye teşekkür edelim ve iyi rehberlerimiz onu korusun. [366]

Revue'de basılan mektupların çoğu benzer bir örüntüyü takip eder, önce belirli bir akrabanın resmini görme beklentisini ve arzusunu, sonra da sonuçtan duyulan memnuniyeti anlatır. Bu durumda, diğer birçok mektupta olduğu gibi, bir dönüşüm de vardır—genellikle ölen sevilen birinin resmini tanıdıktan sonra Spiritist olan şüpheci bir akraba. Son olarak, mektuplar genellikle ruhlara ve Buguet'e küçük bir minnettarlık ifadesiyle sona erer.

Bu tanıklıklar, Buguet'nin fotoğrafları için bilimsel açıklamalar sağlamaya çalışan daha teknik bir yaklaşım benimseyen mektupların yanında yer aldı. [367] Bu tür tipik bir mektupta, Saint-Etienne'den bir katkıda bulunan Jacques Clapeyron, ruh fotoğrafçılığının gizeminin anahtarının "sıvılar" kavramı olduğunu savundu. Sırayla elektrik veya elle tutulamayan sıvı gibi görünen bu gizemli güçler, iradeyle kontrol altına alınabilirdi. "Sıvılar" diye yazdı,

> madde üzerinde etki eden kuvvetlerdir; onların özgül doğası bizim için neredeyse tamamen bilinmezdir. Bu nedenle, iradeye sahip ruhlar, eterik bedenlerinin bileşen moleküllerinde bir tür yoğunlaşma veya daha doğrusu bir değişiklik üretebilirler; onları geçici olarak normal bir akışkan halden, kameranın odasındaki hassaslaştırılmış plaka üzerinde bir izlenim bırakabilecek az veya çok gaz haline geçirebilirler.

Clapeyron için ruh fotoğrafçılığı ne mucizevi ne de ürkütücüydü. Bilimsel olarak açıklanabilir bir gerçekti. Aslında, bilim insanlarının hayvanların

insan gözüyle görülemeyen ışık türlerini algılayabildiğini belgelediklerini belirtti; belki de "az çok gaz halinde" ruhun "uhrevi bedeni" de benzer şekilde mevcuttu ancak algılanamazdı. Clapeyron, elindeki kavramsal araçlarla oyunbazca çalışmasına rağmen, açıklamasının belirsiz ve varsayımsal kaldığını kabul etti. Sonuçta, "Spiritist bilimin keşifleri, ilk ilahi derslerini yeni yeni geveledi." Daha ayrıntılı analizler, gelecek nesillerin işi olmalıydı. [368]

Buguet ayrıca Revue spirite çevresinin dışındaki yorumcuların da dikkatini çekmeye başladı. Muhtemelen en etkili tanıtım, 1860'ların sonlarından beri ruh fenomenlerine inanan feminist öğretim görevlisi Olympe Audouard'dan geldi. Kendisinden önceki Flammarion gibi, o da Honorine Huet ile bir seansta dönüştürülmüştü. Ancak Audouard için belirleyici fenomen, ölen oğlundan gelen bir ruh mesajıydı; bu mesajda çocuğun ölüm döşeğinde fısıldadığı son sözler de yer alıyordu. Audouard, inançlarını 1874'e kadar kamuoyuyla tartışmadı; o zaman bu konu hakkında *Les Mondes des esprits* (Ruhların Dünyaları) adlı bir kitap yazdı. Ruhçu fikirlerin genel bir özetine ve ürettiği ruh iletişimlerinin bir koleksiyonuna ek olarak Audouard, Buguet hakkında kapsamlı ve övgü dolu bir tartışma da ekledi. Audouard'a göre, fotoğrafları tartışmasız bir şekilde otantikti ve "bilim insanlarımızın, kimyacılarımızın" yakın ilgisini hak ediyordu. [369]

Buguet also began to attract the interest of the *grande presse;* its portrayals of the photographer, while more skeptical than Audouard's, were still surprisingly positive. In May of 1874, for example, the *Petit moniteur* published a front-page article on Buguet. While the reporter's ironic tone betrayed his skepticism, he admitted nevertheless that even qualified observers had failed to discover any fraud: "The most capable photographers of Paris, assisted by the most illustrious chemists, have gone to witness this prodigy. They have seen it! They have seen it; they have examined all the equipment; they have posed themselves; [but] they have not been able to penetrate the secret of the photographer-medium." The reporter also quoted a letter from Bertall, a photographer similarly unable to explain how Buguet had produced his images. Though the photographer and the friends he brought to Buguet's studio "did not believe in Spiritism," they were nevertheless compelled to admit "that at least the thing was done with a great deal of *esprit."* The writer concluded his article by telling the story of Mme C., who claimed to have received the picture of a deceased relative she could identify clearly.[370] Another flattering article on the photographer appeared in the August 20 *Gazette des étrangers.* There, the reporter, Jules de Randon, described a typical experiment in Buguet's studio. As usual, Buguet allowed Randon to follow every stage of the process, which produced the image of a female spirit "whom I am quite afraid I recognize." Randon detected no signs of fraud and claimed to be convinced of the authenticity of spirit photography, which he called "a phenomenon that demands the attention of men of science."[371] Buguet himself built on this attention by commissioning a third story from the *Figaro,* which cost him 300 francs. It ran on October 15, 1874, and praised him in essentially the same terms as the *Gazette des étrangers*.

Not all the publicity Buguet inspired was positive, however. The satirical newspaper *Le Tintamarre* attacked the credulity of the journalists who had written articles favorable to the photographer. They were simply “good patsies” whom Buguet had “stuck, like two want-ads for laundresses above a public urinal.” The *Tintamarre’s* writer asserted that he had received a considerably cooler welcome from Buguet than his colleagues had, largely because he refused to “swallow the pill so easily.”[372] Negative publicity, however, did not appear to hurt Buguet; his business continued to thrive in the early months of 1875.

Investigation and Arrests

Bu artan görünürlük tamamen Buguet'nin avantajına değildi çünkü potansiyel müşterilerin yanı sıra yetkililerin de dikkatini çekiyordu. Leymarie ve Buguet, ruh fotoğrafçılığını duyurma çabalarında, Komün kargaşasından sonra başlayan ve Ahlaki Düzen Hükümeti'nin yükselişiyle yoğunlaşan politik ve sosyal iklimdeki değişimi kavrayamadılar. Yeni rejim altında, yetkililerin bir zamanlar hükümet gözetimine layık olmayan zararsız bir eğlence olarak gördüğü Ruhçuluk, daha az hoşgörüyle karşılanmaya başlandı.

İkinci İmparatorluk döneminde, yetkililer Spiritizmi politik olmayan ve bu nedenle zararsız olarak görüyorlardı. Örneğin, Lyonlu bir Spiritist olan Evariste Edoux 1863'te bir dergi çıkarmak için başvuruda bulunduğunda, onu soruşturan polis memuru dini sempatisini zararsızlığının kesin bir işareti olarak sundu. Polis memuru, "Siyasete hiç karıştığı bildirilmedi," diye yazdı, "ve şu anda Spiritizmle boğazına kadar batmış durumda." [373] Bu tür bir bağlılık, eksantrik olarak algılansa da resmi kınamayı hak etmedi: Edoux yetki aldı. Benzer arşiv kanıtları Paris için mevcut olmasa da [374] 1865'teki Davenport kardeşlerin davası aynı tutumun orada da geçerli olduğunu gösteriyor. Bu Amerikalı sanatçılar kendilerini basit sihirbazlar yerine medyum olarak tanıttıklarında önemli bir tartışma yarattılar, ancak açıkça bilet satışlarını artırmayı amaçlayan iddiaları polisin dikkatini çekmedi veya resmi dolandırıcılık suçlamalarına yol açmadı. Bunun yerine imparator ve imparatoriçe, Davenport'ları Saint-Cloud'da bir komuta gösterisinde güçlerini göstermeye davet ettiler. 1870'in başlarında, Mme Kardec *brevet de libraire'ini* oldukça kolay bir şekilde aldı - pro forma raporunda, polis müfettişi kocasının davranışını ahlaki olarak "olumlu" olarak değerlendirdi. [375] Kardec'in halefi ve 1870'te Caisse générale'in kurulması konusundaki anlaşmazlık sırasında, muhalif Spiritistler tavsiye için Paris Emniyet Müdürlüğü'ne başvurdular ve *kontrolör* Marseille'den hareket için yeni bir lider önermesini istediler - o da bunu yaptı ve Kardec'in olası halefi olarak Camille Flammarion'u adlandırdı. [376]

1873'te Ahlaki Düzen Hükümeti'nin yükselişiyle bu hoşgörü belirgin şekilde azaldı. Yeni siyasi kaygı iklimi, yeniden canlanan popüler inanç ve artan Katolik etkisi Spiritistleri zor bir duruma soktu. Hareketleri artık zararsız bir dikkat dağıtma olarak değil, izlenmesi gereken potansiyel bir sosyal tehdit olarak görülüyordu. Buguet ve Leymarie'nin soruşturulması ve kovuşturulması, Spiritizm'in durumunun yeni rejim altında nasıl değiştiğini gösteriyor. Mahkemenin görüşüne göre, sahte ruh fotoğrafçılığı, polisin müdahale etmesine yol açan belirli suçtu, ancak Spiritizm bir bütün olarak da suçluydu.

Leymarie ve Spiritistler için ilk sorun işareti, İçişleri Bakanlığı'nın Audouard'ın *Les Mondes des esprits kitabını yasakladığı 1874 Kasım ayının ortalarında ortaya çıktı.* Bakanlık, kitabı sansürlemesinin nedenlerini açıklamadı, ancak metnin Buguet'ye olan coşkulu desteği muhtemelen bu kararı motive etti: Fotoğrafçının polis soruşturması, Bakanlığın emrini vermesinden yaklaşık üç hafta önce başlamıştı. [377] *Konuyla ilgili, referans mektuplarıyla dolu bir Revue spirite* kopyasına rastlayan bir polis memuru tarafından hazırlanan ilk rapor , Buguet ve Leymarie'yi izole eksantrikler olarak değil, büyük ve iyi organize olmuş yeni bir "tarikat"ın liderleri olarak sundu: "Fransa'da Spiritizm, her birinin kendi başkanı olan yaklaşık 3000 grubu içerir," diye devam etti raporda. [378] 1870'lerin ortalarındaki gergin siyasi atmosferde, hareketin muazzam büyüklüğü ve koordinasyonu bu subayı alarma geçirdi; özellikle de benimsediği fikirlerin giderek Katolik karşıtı, sola eğilimli doğası göz önüne alındığında. İçişleri Bakanlığı'nın Audouard'a karşı eylemi, hükümetteki diğerlerinin de onun endişelerini paylaştığını gösteriyor.

Yine de soruşturmanın erken aşamalarında, koordinasyon *görevlisi de paix Guillaume Lombard, Fransızların parke* olarak adlandırdığı savcılık ofisini Buguet'nin davasını ciddiye almaya ikna etmekte zorluk çekti. İlk rapor dosyalandıktan birkaç ay sonra Lombard, Palais de Justice'deki bir meslektaşından konuyla ilgili bir mektup aldı. Lombard'ın muhabiri, "parkenin *daha* önce takip edilmeyen bu işi çoktan üstlendiğini" belirtti; ancak Lombard'a "kendi aydınlanması" için dava dosyasını göndermekten mutluluk duydu. Yazar ironik bir tavsiyeyle bitirdi: "Son olarak, *başarılı olmanıza yardımcı olacak iyi ruhlarla iletişime geçmenizi ve cesur deneyci M. Buguet'ye göndermeniz için size iyi sıvılar sağlamanızı şiddetle tavsiye ediyorum* ." [379]

Lombard, ilk dosyayı temel alarak Buguet'ye karşı kanıt toplamak için bağımsız olarak çalışmaya başladı. Ocak 1875'te Geuffroy adlı bir memuru Buguet'nin stüdyosuna gönderdi. Geuffroy bir müşteri gibi davrandı, oturumuyla ilgili ayrıntılı bir rapor hazırladı ve aldığı görüntünün, ölen babasına olan hafif benzerliğine rağmen tanıyabileceği sevdiği birini tasvir etmediğini belirtti. [380] Lombard ayrıca, başarılı bir anti-Spiritist broşür yazmış olan Ecole des Beaux-Arts'ta profesör olan Alphonse Chevillard'ın uzmanlığına başvurdu. [381] Chevillard'a göre, Buguet fotoğraflarının temeli olarak eksik temizlenmiş bir cam levha kullandı; başlangıçtaki kısmen silinmiş görüntü, son portrede spektral bir çift pozlama olarak ortaya çıktı. [382] Kısmi temizlik, önceki pozlamanın ince izlerini fark edemeyecek olan gözlemcilere levhanın taze görünmesini sağlamış olurdu. Daha sonra, bu prosedürü kullanarak, Valiliğin *fotoğraf hizmetleri* Buguet'ninkine oldukça benzeyen "ruh fotoğrafları" üretti. [383]

Raporlar arasındaki gecikmeye bakılırsa, 31 Mart 1875'te Kardec'in mezarı başında toplanana kadar soruşturma düşük öncelikli bir proje olarak kaldı; bu toplantı sonunda parkeyi *ciddi şekilde harekete geçirmiş gibi görünüyor* . Etkinlikteki büyük kalabalık, Spiritizmin sadece küçük bir eksantrik grubunun tuhaf kaygısı değil, gelişen bir hareket olduğuna dair rahatsız edici bir kanıt sağladı. [384] *Bu toplantıdan iki hafta sonra Lombard, parkeye ruh fotoğrafçılığına ilişkin araştırmalarını ayrıntılarıyla anlatan* uzun bir rapor gönderdi . "Tamamen entelektüel yollarla" üretilen görüntüler olan gerçek ruh fotoğrafları, fiziksel olarak imkansızdı diye

yazdı. Yine de, fotoğrafların sözde ruhları tasvir etme biçimi, onları safdiller için ikna edici hale getirdi: "Sr. Buguet'nin baskılarında, bedenler ve nesneler isterseniz 'bulanık' ve hiçbir şekilde doğal olmayan koşullarda yeniden üretilmiş; bunun sonucunda başkalarını doğaüstü olana inandırabiliyor." [385] Ancak bu ürkütücü etki, çift pozlama kullanılarak oldukça kolay bir şekilde yaratılabilirdi. Lombard, bu noktayı vurgulamak için Valiliğin *ser vice de la photographie tarafından üretilen sahte ruh fotoğraflarının birkaç örneğini ekledi.*

Lombard'ın bu raporu sunduğu gün, cumhuriyetçi gazeteci Francisque Sarcey, *XIXe siècle'de* , Amerikalı bir medyum olan Alfred Firman'ın, Parisli doktor Hilarion Huguet ve karısı tarafından bir sahtekar olarak ifşa edildiği bir vakayı anlatan bir makale yayınladı. Psişik araştırmaların tutkulu öğrencileri olan Huguet'ler, Firman'ın ruhlarla doğrudan temas halinde olduğu iddialarında samimi olmadığından şüpheleniyorlardı. Onu dairelerinde bir dizi seans düzenlemeye davet ederek onu *açıkça suçüstü yakalamaya karar verdiler* . Doktor, salonlarında, Firman performans sergilerken Bayan Huguet'in saklanacağı gizli bir dolap inşa etti. İlk seansta, Huguet'ler ve misafirleri, Firman'ın "alışılmış olayların" meydana gelmesini izlemeye razıydılar: müzik aletleri kendi kendine çalıyor, sandalyeler ters dönüyor ve sonunda dizlerinin üzerinde bir adam büyüklüğünde, siyah yüzlü, örtülü bir hayalet olan "küçük Kızılderili" beliriyor ve "gıcırtılı bir sesle çocukça gevezelikler" yapmaya başlıyordu. [386] İkinci seans sırasında, hasta numarası yapan Mme Huguet, gizli bölmede saklandı ve Firman'ın bu
hileler. Akşam doruk noktasına yaklaşırken, Mme Huguet saklandığı yerden atladı ve aslında bir çarşafa sarılı Firman olan "küçük Kızılderili"nin maskesini düşürdü. Bu ifşa o kadar açıktı ki, orada bulunan ikna olmuş Spiritistler bile medyumun bir şarlatan olduğunu ilan eden bir belgeyi gönüllü olarak imzaladılar - ya da en azından bir dizi istisnai koşul altında hileye başvurmuş olduğunu ilan ettiler. [387] Sarcey'nin makalesi, medyum ne reklam vermiş ne de seansları için resmi ödeme kabul etmiş olsa da Lombard'ı Firman'ı da dahil edecek şekilde araştırmasını genişletmeye teşvik etti.

22 Nisan 1875'te, davayı yürüten soruşturma hakiminden emir aldıktan sonra Lombard ve baş müfettişi de Ballu, Buguet'nin Montmartre bulvarındaki stüdyosuna gittiler. Kendilerini sıradan müşteriler olarak tanıttılar. Buguet'nin genç ve sosyal kasiyeri Mlle Ménessier ile kısa bir görüşmeden sonra (görevleri, belirli bir müşterinin uyandırmak istediği ruh hakkında ipuçlarını gizlice araştırmaktı) iki polis memuru fotoğrafçıyı bekledi. Buguet ön odaya girdiğinde, memurlar ona Ballu'nun ölen babasının portresini elde etmeyi umduklarını söylediler. Buguet onları poz verme stüdyosuna kadar eşlik etti, on beş dakika yalnız bıraktı ve daha sonra kameraya kaydırdığı bir cam levhayla geri döndü. Buguet "kendini dualarına teslim ettiği" sırada, Lombard bir polis memuru olduğunu duyurdu ve levhayı görmek istedi. [388]

Kısa bir direniş gösterisinin ardından Buguet tabağı teslim etti. Kısa bir süre sonra, *polis komiseri Clément* ve Valiliğin *fotoğraf servisini yöneten Lessondes* geldi. El konulan tabaktan bir baskı geliştirdiler. Üzerinde "haklı olarak hayalet olarak adlandırılabilecek, belirsiz bir şekilde betimlenmiş, oldukça belirgin iki insan resmi vardı." [389] Bu kanıtlar karşısında Buguet

itiraf etti ve yöntemlerini ayrıntılı olarak açıklamaya devam etti. Memurları, ön pozlamaları yaptığı ikinci, gizli bir stüdyoya götürdü. Ruhların bedenlerini simüle etmek için gazlı beze sarılı tahta bebekler kullandı; yüzleri, karton disklere yapıştırılan ve bir klipsle bebeklere tutturulan fotoğraflardan yapıldı. Polis, bebeklerle ve çeşitli diğer kanıtlarla birlikte 240 farklı kafanın bulunduğu bir kutuya el koydu.

Subaylar tuzaklarını kurduğunda stüdyoda iki müşteri daha vardı: Paris'te görevli bir süvari teğmeni olan Louis Darget ve Buguet'nin en cömert müşterilerinden biri olan zengin bir adam olan Kont de Bullet. Korkan ve utanan Bullet, subaylara Firman'ın adresini verdi ve "bu tür seansların büyük bir hayranı" olduğunu itiraf etti. Subaylar daha sonra Firman'ın 52 rue de Rome'daki dairesine gittiler ve burada tam donanımlı bir medyumun stüdyosunu buldular. Firman, geniş bir spiritüalist literatür koleksiyonunun yanı sıra "tefler, trompetler, bir müzik kutusu, bir el zili, vb., vb." bulunduruyordu. Lombard ve diğer subaylar, Firman'ın dairesindeki *izinlerini* , Leymarie'nin Amerikan ve Buguet üretimi içki fotoğraflarının tüm envanterine el koydukları *Revue spirite* ofislerine bir gezi ile takip ettiler. [390]

Polis, Buguet, Leymarie ve Firman'ı 7 Mayıs'ta tutukladı. Üçü de Ceza Kanunu'nda "hayali bir gücün varlığına inanmak veya hayali bir başarının umudunu veya korkusunu kışkırtmak için manevralar kullanarak" para kazanmak olarak tanımlanan bir suç olan escroquerie *ile suçlandı.* [391] Polis ve *parquet için,* üç sanığın davranışı yasaya göre kesinlikle suçluydu. Gerçekten de, Spiritizm'in kendisi onlara yalnızca "hayali bir güce" olan inancın yaratılmasına adanmış bir girişim gibi geldi.

Polis, ilk aramalarının ardından duruşmaya hazırlık olarak daha fazla kanıt toplamaya başladı. Dosyaladıkları raporlar, bu davada dolandırıcılık suçlamalarından daha fazlasının söz konusu olduğunu gösteriyor. Polis, bu vicdansız fotoğrafçının yağmalamalarının da kanıtladığı gibi, spiritizmin kontrol altına alınması gereken tehlikeli bir ideolojik ürün olduğunu savundu. Beş yıl önce muhalif Spiritistlere çok yardımcı olan *Contrôleur Général* Marseille, hareket hakkında özellikle yıkıcı bir değerlendirme yazdı; görüşleri, yeni fikir iklimini yansıtacak şekilde açıkça değişmişti. Spiritizmin kısa bir tarihi ve 1870'teki moderatör rolünün tanımına ek olarak, Marseille'in raporu bu yeni inancın tehlikelerine dair sert bir değerlendirme içeriyordu:

> Bu zamandan [1869] itibaren, yine de Spiritist doktrinleri tek başına tehlikeli olarak gördük; fikirlerini yayan sayfalardan bahsederken, zeki bir adam bir keresinde şöyle demişti: "Yakında bu sayfaların ölümcül efsanelerini yaymalarını yasaklamak, belirli ticari zehirleri [yasaklamak] kadar gerekli olacak. Spiritizm ve pelin otu demokrasiyi acımasızca harap ediyor."

Marsilya için spiritizm, Fransız ruhuna onarılamaz zararlar verme tehdidinde bulunan dini bir salgındı. En önemlisi, spiritizm, tıpkı absinthe gibi, insanları gerçekten deli ediyordu. 1860'lar boyunca Marsilya, "Bicêtre [Paris'in dış mahallelerindeki iyi bilinen bir sığınma evi], Spiritist gazeteleri ciddiye alan kişilerle zenginleşti." iddiasında bulundu. [392] Buguet, Leymarie ve Firman'ın kovuşturulması, o zaman, kamu hijyeni meselesiydi, bu rahatsız edici yeni inancın bastırılması için bir fırsattı, tıpkı absinthe gibi, İkinci İmparatorluk sırasında yanlış bir şekilde hoş görülmüştü. [393]

Polis raporlarına göre, deliliğe yol açmasının yanı sıra, Spiritizm taraftarlarında tehlikeli ve yıkıcı bir siyasi radikalizmi de besliyordu. Bu görüş, Lombard'ın 22 Nisan'daki *izinlerden kısa bir süre sonra gerçekleşen Spiritistlerin acil toplantısına yaptığı ziyarete ilişkin raporunda açıkça* görülüyordu. Geçici olarak M. Boist tarafından yönetilen grup, Lombard'ın belirttiğine göre, yokluğunda lideri olan Leymarie konusunda en çok endişeliydi ve ona nasıl yardım edecekleri konusunda tavsiye almak için ruhlara başvurdu. Odadaki Spiritistler açıkça kendilerini sıkıntıda hissediyorlardı. Lombard'a göre, Boist "Spiritistlere karşı savaş açıldığını, durumun onlar için tehlikeli olduğunu; ancak Spiritizme sıkı sıkıya inananların her türlü zulme karşı korunaklı olağanüstü bir dinin parçası olduğunu" ilan etti. Ayrıca Boist, toplantıdaki Spiritistleri, davayla ilgili tüm delilleri toplamak ve düzenlemekle görevli *juge d'instruction (soruşturma hakimi) Delahaye'nin dini inançlarını araştırmaya teşvik etti.* Boist, inançlarının "Mahkeme ve mahkemenin vermesi gereken karar üzerinde büyük bir etkiye sahip olabileceğini" belirtti. [394]

Soruşturmaya müdahale etme komplosuna dair bu ipuçları Lombard'ın dikkatini çekti, aynı şekilde Ivry'nin işçi sınıfı banliyösünden bir odun tüccarı ve açık sözlü sol görüşlü bir adam olan M. Henricy'nin üstlendiği aktif rol de aynı şekilde. Lombard, Henricy'nin "1873'te seçim toplantılarında ve 1869'da kulüplerde hatip olduğunu ve 1850'de Seine *Cour d'Assises tarafından* gizli bir topluluğun başkanı olduğu için iki yıl hapse mahkûm edildiğini" belirtti. Artık "inançlarını, şifa hizmetlerini bir medyum olarak sunmak için hastalara gidecek kadar zorlayan fanatik bir Spiritist"ti. Lombard'a göre, saf insanlara radikal siyasi fikirler benimseyen bu tür tehlikeli karakterlerin varlığı, Spiritizmin ne kadar tehlikeli olduğunu gösteriyordu. Raporunun sonunda, "Bu tuhaf dünyanın, geçimini bundan sağlayan ve pahalı tıbbi veya diğer danışmanlıklar sunarak halkın saflığını istismar eden birkaç kurnaz adam tarafından yönetildiğini düşünmek için ciddi nedenlerim var" iddiasında bulundu. [395] Bu "kurnaz adamların" lideri olduğu için, polis Leymarie'yi Buguet'nin dolandırıcılığında eşit bir ortak olarak gördü, editörün 1874 ve 1875 başlarındaki davranışları, fotoğrafçının armağanlarının gerçekliğine içtenlikle inandığını göstermesine rağmen.

Spiritist Akıl, Yasal Akılla Karşı Karşıya

Buguet, Leymarie ve Firman, 16 ve 17 Haziran 1875'te Tribunal Correctionnel de la Seine'in yedinci dairesinde yargılandı. Her iki gün de mahkeme salonu seyircilerle doluydu. Buguet ve Firman, suçlarını itiraf ettikleri ve mahkemedeki itiraflarını tekrarladıkları için asgari düzeyde savunmalar yaptılar. Avukatları, kurbanlarının istekliliğinin hafifletici bir durum olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunarak müsamaha talep ettiler. Spiritistlerin kandırılmak istediklerini *ve* bu nedenle başlarına gelenleri hak ettiklerini ileri sürdüler.

Leymarie ise tam tersine çok daha aktif bir savunma oluşturdu ve davasını sunması için dönemin en ünlü *avukatlarından biri olan Charles-Alexandre Lachaud'yu görevlendirdi.* [396] Leymarie, polisin kendisinin Buguet'nin bilerek suç ortağı olduğu varsayımına itiraz etti. Editör, Buguet'nin güçlerinin gerçekliğine, fotoğrafçının memnun müşterilerinden herhangi biri kadar tamamen inandığını iddia etti; bu nedenle kendisi de onlar kadar dolandırıcılığın kurbanıydı. Bu iddiayı

kanıtlamak için Lachaud, müvekkili adına ifade vermesi için yirmi beşten fazla tanık çağırdı; diğerleri ise juge *d'instruction'a mektuplar sundu.* Hepsi, yalnızca Leymarie'nin samimiyetine kefil olmakla kalmayıp aynı zamanda Buguet'nin onlar için çektiği ruh fotoğraflarının gerçekliğine de tanıklık eden ikna olmuş Spiritistlerdi. Fotoğrafçının ara sıra dolandırıcılık yapmış olabileceğini savundular ancak medyumluk güçlerinin yine de gerçek olduğunu belirttiler.

Bu bol tanıklığa ve Lachaud'nun ayrıntılı, duygusal kapanış beyanına rağmen, davanın sonucu Ley-marie için diğer sanıklar için olduğu kadar olumsuzdu. Buguet ve Leymarie her ikisi de bir yıl hapis cezasına çarptırıldı ve mahkeme masraflarına ek olarak beş yüz frank para cezasına çarptırıldı; Firman altı ay hapis cezasına çarptırıldı ve üç yüz frank para cezasına çarptırıldı. Üçü de mahkemenin kararına itiraz etti, ancak Cour d'Appel, esasen aynı argümanları dinledikten sonra, Tribunal Correctionnel'in kararını onadı.

Leymarie adına tanıklık eden tanıklar bu davayı hem seçkin bir dindaşın dürüstlüğüne kefil olmak hem de Spiritizm fenomenini savunmak için bir fırsat olarak gördüler. Sonuç olarak, mahkeme salonu iki kıyaslanamaz bakış açısı arasında bir savaş alanına dönüştü: Spiritistlerin ve Mahkemenin bakış açıları. Her iki taraf da kendini temelde rasyonel, diğerini ise umutsuzca aldanmış olarak görüyordu. Spiritistler, başkan yargıcın, Buguet'nin fotoğraflarından en azından birkaçının gerçek olduğuna dair açık kanıt olarak gördükleri şeyi kabul etmeyi reddetmesi nedeniyle derinden cesaretleri kırılmıştı. Başkan *ise* , savcının sunduğu dolandırıcılık kanıtlarından "rasyonel" sonuçlar çıkarmayı reddeden Spiritist tanıkların inatçılığından dolayı hayal kırıklığına uğramıştı.

O dönemdeki gözlemciler için, davanın en çarpıcı anı Kont de Bullet'in tanıklığıydı. Bullet'in Buguet ile ilk görüşmesi, Kont'un Baltimore'da yaşayan kız kardeşinin bir ruh resmini ortaya çıkarmıştı. Başkan, *resmin* gerçekliğini sorduğunda, Bullet bunun yanlış olabileceğini kabul etmeyi reddetti:

S. Yine de portrelerin bulunduğu kutu burada; iki kadının yüzünün birbirine benzeyebileceğini düşünmüyor musunuz?

A. Oh! Herkes kız kardeşimi tanıdı, kesinlikle oydu.

S. Peki *mösyö,* kandırılmışsınız.

A. Hayır.

S. Buguet'nin prosedürünü artık biliyorsunuz? İşte bakın, iki kadın resminin birbirine benzemesinin mümkün olduğunu düşünmüyor musunuz... Her durumda, Buguet'nin prosedürü gösterildi.

A. Bana gösterilen bir mankeni kesinlikle gördüm; ama bu hiçbir şeyi kanıtlamaz: o bir medyum.

S. Evet, bu bebek; ve onun yanında, kız kardeşinizin portresini aldığı koleksiyonu görüyorsunuz.

A. M. *le juge d'struction* bana bu kafaları gösterdi; bir manken; ama bu neyi kanıtlıyor? Bunları bir kez, iki kez kullanabilirdi; ama benim durumumda, kız kardeşimin ruhunu çağırdım, o da belirdi. Benim açımdan, ikna oldum.

Burada, bilimsel akılcılık dini inanç için terk edilmiş gibi görünüyordu. Bullet, ruh fenomenlerinin gerçekliğine o kadar inanıyordu ki, ezici sahtekarlık kanıtlarını görmezden gelmeye ve hatta kamuya açık bir

davada "aptal" olarak adlandırılmanın aşağılanmasına katlanmaya bile razıydı. Présidents'ın *tanıklığıyla* ilgili hayal kırıklığı açıktı - burada, yine de mantıklı argümanlara duyarsız görünen eğitimli bir toplumsal seçkinler üyesi vardı. Ancak Bullet, inancını bu terimlerle görmüyordu. Aslında, kendini ruh fenomenlerinin bilimsel olarak gelişmiş bir araştırmacısı olarak görüyordu ve inançlarının sistematik deneysel çalışmanın ürünü olduğunu ileri sürüyordu. [397]

Leymarie'nin tanıklarının ifadeleri devam ettikçe, bu yeni inanç temelinin gücü giderek daha da belirginleşti. *Başkan ,* defalarca kesik kafaların olduğu kutuyu ve bebeği sundu; ikna olmuş Spiritistler, defalarca bu kanıtı kendi fotoğraflarının sahte olduğuna dair kanıt olarak kabul etmeyi reddettiler. Birçoğu teknik olarak eğitilmiş, ordu subayı veya mühendis olan bu tanıkların hepsi inançlarını bilimsel terimlerle gördüler ve mahkemeye benzer bir şekilde sunmaya çalıştılar. Bu tanıkların niteliklerine rağmen, bilimsel yöntemleri ve terminolojiyi kendilerine özgü bir şekilde kullanmaları, yargıçlar üzerinde kesinlikle zayıf bir etki yarattı.

Spiritist bilim, kendine özgü bir dizi kurala uyuyordu: Spiritistler deneylerini, ruhsal fenomenlerin anlaşılması zor doğasına göre uyarladılar. Bu tezahürlerin, kimyasal reaksiyonlar gibi basit, tekrarlanabilir süreçler olmadığını ileri sürdüler. Bunun yerine, Mesmeric berraklığı gibi, ruhsal fenomenler gözlemcinin duygusal durumu, bir medyumun varlığı ve ruhların iradesi de dahil olmak üzere çok çeşitli koşullara bağlıydı. Sonuç olarak, Spiritistler görgü tanığı ifadelerinin ve her şeyden önce kanıt *miktarının önemini vurgulama eğilimindeydi* . Bir fenomenin deneysel bir bağlamda güvenilir bir şekilde üretilmesi imkansız olabilirdi, ancak Spiritistler yine de sıklıkla meydana geldiği gösterilebilirse, varlığının "kanıtlanmış" olarak kabul edilebileceğine inanıyordu. Spiritistlerin, özünde "bilimsel" bir yaklaşımı korurken, ruhsal fenomenlerin temel öngörülemezliği olarak gördükleri şeyi hesaba katma çabaları, fikirlerini şüphecilere tuhaf gösteriyordu. Ancak, Spiritist bilim, öte dünyanın doğası hakkındaki Spiritist varsayımlar bağlamında ele alındığında tamamen rasyonel görünüyordu.

Leymarie'nin tanıklığı, "saray bilimi" ile "Spiritist bilimi" arasındaki uyumsuzluğun açıklayıcı bir örneğini sağladı. *Başkan,* Leymarie'ye Buguet'nin müşterilerinden gelen bu kadar çok tanıklığı neden yayınladığını sorma sürecinde, bu mektupları izleyicilerini manipüle etmek için bastığını iddia etti. Leymarie farklı bir yol izleyerek, talep edilmeyen tanıklıkların kendi başlarına bir tür bilimsel kanıt oluşturduğunu, özellikle de bunları yalnızca Buguet'nin fotoğraflarının gerçekliğini deneysel olarak doğruladıktan sonra *Revue'ye dahil ettiği için, iddia etti.* Mektupların çokluğu bile bu deneysel bulguların doğruluğunu kanıtladı: "sadece bir tanıklık kalabalığı bir gerçeğin doğru olduğunu, katı ve sert *kriterlerin olduğunu kabul etmeyi mümkün kılar,"* dedi Ley-marie hakime. Spiritistler, bu kadar etkileyici sayıda görgü tanığı ifadesiyle desteklenen herhangi bir olgunun, laboratuvarda her zaman tekrarlanamasa bile, gerçek olması gerektiğini savundu. Ruh olgularının öngörülemezliği, Buguet'nin modelin talep ettiği benzerliği üretemediği durumları da açıklamaya hizmet etti. Leymarie, *Revue'de* "M. Buguet'nin her zaman tam bir sonuç elde edemediğini sürekli tekrarladık" diye belirtti. [398] Medyumluk mizaçlı bir yetenekti ve hiçbir insan ruhların emrine amade olduğunu varsayamazdı.

Dolayısıyla, Spiritistler için Buguet'nin sonuçlarının tutarsızlığı, onların gerçekliğinin kanıtıydı. Buguet bir sahtekar olsaydı, her resmin düzgün çıkmasını sağlamaz mıydı?

Diğer Spiritist tanıklar, Buguet'nin güçlerini fizik bilimlerinden kavramlar kullanarak açıklamaya çalıştılar. *Başkan* , örneğin görünmez varlıkların fotoğraflanamayacağını savunarak, spiritist Albay Carré'nin çürütücü bir argümanı vardı:

A. Bilimden bahsettiğiniz için, ışığı bir prizmadan geçirdiğinizde, bunun güneş spektrumunu verdiğini söylememe izin verin; spektrumun her iki ucunda görünmez ışınlar vardır; bazıları ürettikleri ısı nedeniyle algılanabilir, diğerleri kimyasal ışınlardır; siz görmeseniz bile vardırlar... Güneş ışınları spektrumu kaplayacak şekilde parçalanır ve spektrumun bir ucunda, göremediğiniz, ancak bir termometre veya son derece hassas aletlerle algılanabilen kalorifik ışınlar vardır...

S. Bu söylediklerimi çürütmüyor. Hiçbir durumda burada bilimsel tartışmalar yapamayız. Oturun. [399]

Hakimin sözünü kesmesi Carré'nin görüşünü daha ayrıntılı olarak açıklamasını engelledi, ancak yeni bilimsel kavramları kullanması -bu durumda kızılötesi ve morötesi ışık- anlamlıydı. Carré için, diğer birçok Spiritist için olduğu gibi, bilim görünmeyeni ortaya çıkaran bir şeydi. Eğer morötesi ve kızılötesi ışığın var olduğu kanıtlandıysa, o zaman neden ruhlar kanıtlanmasındı? Belki de ruh, insanın henüz tespit etmek için araçlar geliştirmediği bir maddeden yapılmıştı. Belki de bir kamerayla birlikte çalışan medyum gerekli *araçtı* . Dünya görünmez gizemlerle doluydu; bilim ancak yakın zamanda onları çözmeye yetecek kadar ilerlemişti. Spiritizm yalnızca bu yenilik sürecini sürdürdü.

Mahkemenin bu tür argümanlara karşı sabrı pek yoktu. *Başkan için* Spiritizm, bilimin tam tersiydi, daha ilkel ve safdil bir çağa dayanan bir tür "kara veya beyaz büyü" idi. [400] Bu perspektiften bakıldığında, Spiritistlerin batıl inançları bu kadar eleştirel olmadan benimsemeye istekli olmaları bir akıl hastalığı belirtisiydi. Babinet, Chevreul ve Littré bu görüşü 1850'lerde zaten yaygınlaştırmışlardı ve savcı Dubois, davanın gerçeklerine ilişkin açıklamasında bunu hafife aldı. Ona göre, Buguet'nin müşterilerinin çoğunun fotoğraflarında gördüğü ruh benzerliklerini açıklamak fazlasıyla kolaydı. Buguet'nin sunduğu bulanık görüntülerle karşılaştıklarında, memnun müşterilerinin çoğu "Spiritist inançlarının fanatizminin neden olduğu bir tür halüsinasyona" yenik düşüyordu. Savcı, Spiritistlerin tanıklıklarının, sosyal olarak ne kadar seçkin veya iyi eğitimli görünürlerse görünsünler, değersiz olduğunu savundu. Buguet'nin onlar için fotoğrafladığı ruhları tanıyan seçkin kişilerin neredeyse tamamı kendi "sıkıntılı hayal güçlerinin" kurbanıydı. [401]

Duruşmanın ikinci gününde, *Başkan* bu kanaati paylaştığını gösterdi. Orduda yüzbaşı olan M. Bourgès, Buguet'den aldığı iki ruh fotoğrafının gerçekliği hakkında tanıklık etmek için Marsilya'dan tüm yolu kat etti. *Başkan* her zamanki gibi yanıt verdi ve ardından daha genel bir açıklama yaptı:

S. Bu bebeği görüyorsunuz. Lütfen kutuyu açın, böylece tanık Ruhları görebilir.

A. Marsilya'da saygıdeğer bir kişi karısını ve kızını tanıdı.

S. Fakat bu bir şans. *(Seyirciler arasında hareketlenmeler—Ünlemler)* . . .

A. Ben, ... mükemmel bir şekilde tanıyan insanlar gördüm.

S. İllüzyonlar, halüsinasyonlar var. Siz hiçbir yeni şey getirmiyorsunuz, sadece algılarınız- 73 oğul. [402]

Yargıç için, çeşitli ruh fotoğraflarında arkadaşlarını ve akrabalarını teşhis ettiklerini iddia eden tanıkların uzun geçit töreni, insan saflığının derecesini kanıtlıyordu. Hepsi algıladıkları benzerlikleri "halüsinasyon" olarak görmüşlerdi; orada olanı değil, görmek istediklerini görmüşlerdi. Samimi bir Spiritist olmak, deli olmak demekti. Sonuç olarak, Spiritistlerin tanıklığı, Başkan açısından *hiçbir* değere sahip değildi; "halüsinasyonların" yasada yeri yoktu.

Dubois kapanış konuşmasında, *Başkan'ın* Spiritist tanıklarına yönelik muamelesinde ima edilen görüşü net bir şekilde özetledi:

> *Hepimiz bu tuhaf ve gülünç doktrinin aynı izlenimlerine sahibiz ve mahkeme muhtemelen juge d'instruction* ofisinde ve bu davada tanıklar önünde sunulan tüm doğal gösterilere karşı koşulsuz bir safdilliğin direndiğini görmekten acı bir şekilde şaşırmıştır. Tüm dinleri reddeden insanlar arasında doğaüstü olana duyulan bu şevki görmek şaşırtıcıdır: sağlıksız hurafelerin inanç yerine konması üzücü olduğu kadar gariptir de. [403]

Spiritistler doktrinlerinin inanç ve aklı birleştirdiğine inanmış olabilirlerdi, ancak Dubois aksini düşünüyordu. Buguet'nin fotoğraflarının gerçek olduğunu iddia eden tüm tanıkları, tanıklıklarını davadaki kanıtların rekabet eden gerçeğine karşı koyarak itibarsızlaştırdı. Tanıklar görüntülerinin gerçek olduğunu düşünmüş olabilirler , ancak dolandırıcılığın elle tutulur kanıtları karşısında bu gerçekliği iddia ederek, güçlü bir yanılsamanın pençesinde görünüyorlardı. Kanıtlara rağmen belirli bir görüntünün gerçekliğine inanmayı seçmek, mantıksız bir inancın itirafı haline geldi; bir mahkeme davasının gerektirdiği mantıksal sonuç değil.

Bu türden istekli "aldatılmışların" sunabileceği her türlü tanıklık konunun dışındaydı. Savcı, Spiritizme inanmanın "tuhaf ve gülünç" olmakla birlikte kendi başına yasadışı olmadığını; ancak özellikle bu kadar açık bir davada *, escroquerie suçlamalarına karşı bir çürütme olarak da ileri sürülemeyeceğini savundu.* [404] Savcı ayrıca, Leymarie'nin Buguet adına yayınladığı "aşırı yorumların" kendi başlarına yasal olarak kınanmayı hak eden toplumsal bir tehlike olduğunu, çünkü *Revue spirite'in* zaten saf okuyucularının bağlılığını alevlendirdiğini ileri sürdü. Duruşmadaki tanıkların çoğu, "[Leymarie'nin günlüğünü] okuyarak öyle bir coşku durumuna sürüklenmiş ki, Buguet'nin hileli prosedürlerinin ve kendi itiraflarının ortaya çıkmasına rağmen, bu fotoğraflarda doğaüstü müdahalenin oynadığı role ikna olmuş durumdalar." [405] Savcı, mantıksızlığın böylesine dramatik bir şekilde tekrarlanmasını isteyerek kışkırtan herkesin cezalandırılmayı hak ettiğini savundu. Bu şekilde, Leymarie adına ifade veren tanıkları suçlayıcı delillere dönüştürdü: Mahkeme salonunda bulunmaları bile Revue *spirite'in* rahatsız edici derecede büyük bir fanatikler topluluğu yarattığını kanıtladı. Mahkeme, kararında Dubois'in davanın versiyonunu kabul etti ve sanıkların üçünün de "aylakların ve

yoksulların saflığını" utanmadan istismar ettiğini, Spiritist tanıkların ifadelerinin ise bu suçu daha da belirgin hale getirdiğini ileri sürdü. [406]

Basında Procès *des Spirites*

Spiritist bakış açısı ile mahkemenin bakış açısı arasındaki çatışma birçok gazetecide yankı buldu. Duruşmadan sonraki haftalarda, bununla ilgili haberler çoğu büyük Paris gazetesinde yer aldı. Basın, Spiritistlere karşı Tribunal *Correctionnel'den daha hoşgörülü değildi* . Duruşma hakkında daha gelişmiş parçalar yazan gazeteciler (sadece tutanaktan alıntılar yapanların aksine) Spiritist tanıkların kararlı safdilliğini davanın en dikkat çekici yönü olarak sunma eğilimindeydi. Bu tanıkların Buguet aleyhindeki kanıtları kabul etme konusundaki isteksizliğini açıklama ve yorumlama çabaları, inancın doğası ve önemi hakkında, tamamen Katolik bir duygu olarak değil, sezgisel olarak kabul edilmiş a priori varsayımlara dayalı belirli bir bilgi edinme yolu olarak bir polemiğe yol açtı. Bu tartışma, Fransa'nın siyasi manzarasının İkinci İmparatorluğun çöküşünden bu yana ne kadar dramatik bir şekilde değiştiğini ve Leymarie ile diğer Spiritistlerin hayalini kurdukları yeri talep etmelerinin ne kadar zor olacağını ortaya koyuyor.

Procès des spirites'in ilham verdiği, öncelikli olarak Katolikler ve cumhuriyetçileri ilgilendiren polemik , hem belirli bir siyasi koşullar kümesinde hem de daha genel bir felsefi anlaşmazlıkta kök salmıştı. [407] *Temmuz 1875'te Katolik yüksek öğrenim kurumlarının derece vermesine izin veren loi Buffet'in* kabulü ve Sacré Cœur Bazilikası'ndaki inşaatın yoğun katılımlı açılışı olmak üzere iki yakın tarihli sağcı zafer, cumhuriyetçilerin Kilise'ye yönelik eleştirilerinin yoğunlaşmasına yol açtı. [408] Polemiğin felsefi yönü, iki kampın insan doğasına ilişkin zıt görüşlerinden kaynaklanıyordu. Katolik gazeteciler için, insanlar özünde duygularının irrasyonel yaratıklarıydı. Doğaüstü güçlere inanma arzusu, içgüdüsel güce sahip bir insan dürtüsüydü ve bunun kesin olarak asla kontrol edilemeyeceğini savunuyorlardı. Bu mantıksızlığın üstünlük kazanmasını önlemek için, insan inanç içgüdüsünün yönetiminde kalifiye uzmanlar olan rahipler tarafından kontrol edilmesi gerekiyordu. Öte yandan cumhuriyetçiler, insanın özünde rasyonel bir hayvan olduğuna inanıyorlardı. Doğaüstü insanlara karşı herhangi bir zayıflık, daha önceki bir dünya görüşünün kalıntısıydı, iyi bir laik eğitim dozuyla bastırılması gereken atavistik bir özellikti. Cumhuriyetçiler için rasyonellik, özgürlüğün de olmazsa olmazıydı; gerçekten özerk kararlar alabilen tek vatandaşlar, dini inancın dayandığı kategorik varsayımlardan özgür zihinlere sahip olanlardı. Procès hakkında yorum yapan cumhuriyetçiler için , bu özgür rasyonellik erkeklerin alanıydı; kadınların doğaları gereği bu tür bir kopuştan aciz olduklarını düşünüyorlardı.

L'Univers'deki davayla ilgili birinci sayfa makalesinde , dönemin en önde gelen Katolik gazetecisi Louis Veuillot, din dışı gazetelerin çoğunun Spiritist tanıkların inatçı safdilliğinin gerçek anlamını anlamadığını savundu. Sol görüşlü gazeteciler, Spiritistlerin tanıklıklarını "tek bir kelimeyle doğaüstü meseleyi çözmek" için bir fırsat olarak kullandılar. Aslında, Veuillot'a göre konu bu kadar yüzeysel bir şekilde göz ardı edilemezdi:

> İnsanın tabiatının harikulade bir içgüdüsü olan bu doğaüstü inanç, çarpıtılabilir ama yok edilemez; gerçek inancın düşmanları tarafından saldırıya uğradığında varlığını sürdürür ve hatanın hizmetinde yeniden

doğar; burada kaçınılmaz olarak ya bir dervişin vaazlarına ya da bir dolandırıcının bayağı oyunlarına destek olur.

Spiritist tanıkların safdilliği hiçbir şekilde zihinsel yetersizliğin veya ruhsal zayıflığın bir işareti değildi, daha ziyade insanlığın doğaüstü olanın cazibesine karşı içgüdüsel duyarlılığının yanlış yönlendirilmiş bir ifadesiydi. Bu yatkınlık, tıpkı Spiritistlerin eksantrik kesinlikleri gibi Katoliklerin "harika" inancını mümkün kıldı. İnanç, insan ruhuna sıkı sıkıya bağlıydı. Veuillot'a göre, insan doğasının bu temel gerçeği Kilise'ye açıkça tanımlanmış bir toplumsal işlev verdi. "Gerçek inancı" yayarak, hiçbir eğitim veya teknolojik ilerlemenin ortadan kaldıramayacağı bir nitelik olan insanlığın içgüdüsel mantıksızlığını yönetti. Dolayısıyla, Veuillot, gerçekten iyi düzenlenmiş bir toplumda, rahiplerin doğaüstü olanın bir tür polis gücü olarak hizmet ederek uzmanlıklarını işe koymaları, dolandırıcılık vakalarını ifşa etmeleri ve ilahi olanın otantik tezahürlerini onaylamaları gerektiğini ileri sürdü. Bu yapılandırıcı etki olmadan, ortadan kaldırılamaz inanma dürtüsü her zaman fanatiklerin ve şarlatanların eline oynayacaktı. [409]

Katolik gazeteciler için spiritizm, aptalca bastırmaya çalışan bir toplumda inanç içgüdüsünün başına gelenlere dair açıklayıcı bir örnekti. *Le Monde'da yayın yapan bir gazeteci olan Depelchin,* görünüşteki tutarsızlığa rağmen, agresif bir şekilde rasyonalist Fransa'da spiritizmin yükselişinin mükemmel bir anlam ifade ettiğini ileri sürdü:

> Vatandaşlarının aklının Edgar Poe veya Allan Kardec okuyarak kendini sınırlamayı tercih ettiği demir çemberden atılmış bir Amerikalının veya bir Almanın bira ve tütünün yoğun coşkusu içinde, içkiler gördüğünü, teflerinden darbeler aldığını ve kartlarını aldığını hayal etmesi *...* eğlenceli olabilir; ancak şüphecilik için satıcılık yapan, yaşayan Tanrı'ya inanmayan ve mucizeleri sadece salon oyunları olarak gören Fransızların; akıllarıyla bu kadar gurur duyan Fransızların böylesine kaba bir oyuna kanması hiç de eğlenceli değil, derinden üzücü... En aklı başında insanları bile sarsacak bir şey var; ya da en azından haklarını bu kadar kıskanan, her şeyin hesabını verdiğini iddia eden bu kibirli insan aklına olan güvenimizi yok edecek bir şey. [410]

Procès *des spirites,* cumhuriyetçilerin Fransa'nın geleceği için umutlarını dayandırdıkları "raison humaine" kavramının yalnızca bir yanılsama olduğunu kanıtladı, diye savundu Depelchin. Laik, bilimsel fikirlere en katı bağlılık bile insanın inanma zorunluluğunu azaltmak için hiçbir şey yapmadı. Dolayısıyla, Fransa, laik düşüncenin asla ulaşamayacağı bir hakikat kaydı sağlayan Katolikliği benimsemeseydi, zorunlu olarak değer verdiği ancak zayıf rasyonalitesinin, grotesk bir şekilde çarpıtılmış ve yanlış yönlendirilmiş inancın yeniden canlanmasıyla devrildiğini görecekti.

Bu görüşe göre, inanç ve aklı aklın şartlarında birleştirme arzusuyla Spiritizm, laik, cumhuriyetçi Fransa'nın hak ettiği dini felaketin ta kendisiydi. Gerçekten de, Katolik gazeteciler, Spiritizmin, dindar Katoliklerin köklü dini inançlarından çok, laik cumhuriyetçi solun "akıl yürütme çılgınlığına" daha yakın olduğunu ileri sürdüler. [411] *Örneğin , L'Univers'te* yazan Arthur Loth, cumhuriyetçi gazetecilerin Spiritistleri Katoliklerle özdeşleştirme eğiliminin oldukça hatalı olduğunu ileri sürdü:

> *Charivari'ye [din karşıtı bir eğilime sahip hiciv gazetesi]* soracağımız başka bir sorumuz daha var . Mucizelere inananların Spiritistlerle çok yakın akraba olduğunu iddia ettiğine göre, neden ikincisinin özgür

düşünürlerle ilişki kurmayı tercih ettiğini; örneğin, neden [Cumhuriyetçi] *Rappel'e* [Katolik] *L'Univers'e* [412] abone olma olasılıklarının daha yüksek olduğunu söylesin.

Loth, daha önce gördüğümüz gibi, Spiritist sempatizanlıklarına ilişkin değerlendirmesinde haklıydı. Spiritistler kendilerini rasyonel ve ilerici olarak görüyorlardı; cumhuriyetçilerin çoğu konudaki görüşlerini paylaşıyorlardı ve sıklıkla güçlü bir şekilde din karşıtı pozisyonlar alıyorlardı. Cumhuriyetçi gazetecilerin, işlevsel olarak Katoliklerinkinden ayırt edilemeyen aşırı dini inanç olarak gördükleri rahatsız edici irrasyonalizm, Loth'un savunduğu gibi, aslında oldukça farklı bir şeydi; cumhuriyetçiler Katolik Kilisesi'nin insan inanç içgüdüsü üzerindeki gücünü azaltmayı başarırlarsa Fransa'da kaçınılmaz olarak ortaya çıkacak kurak ve tehlikeli dinin habercisiydi. Veuillot'un savunduğu gibi, "ilahi doğaüstüne olan inancın" yok edilmesi, "insanları" basitçe "şeytani doğaüstüne" yöneltecektir. [413]

Ancak, Fransa'nın militan laik atmosferinin Spiritizm'in cazibesine kapılmasına yol açan tek kişiler "halk" değildi. De-pelchin, laik Fransız eğitim sisteminin teknik olarak eğitilmiş seçkinleri de bu yeni dine karşı savunmasız hale getirdiğini ileri sürdü. Bu nedenle, Buguet adına tanıklık eden inatçı bir şekilde saf tanıkların çoğunun seçkin ve iyi eğitimli olmasına şaşırmadığını ifade etti. Gerçekten de, şöyle yazdı:

> *Eleştirel ve hesapçı bir* zihin bu sapmaları engellemez: *Gens credulas,* filozoflar için söylenir ve matematikçiler için de söylenebilir. Biri için olduğu gibi diğeri için de, yöntem tarafından köleleştirilmiş zihin bazen sadece aşırı sıkıştırılmış bir yaydır, aniden geri sıçrayabilir ve az önce [Spiritizm'de] gördüğümüz gibi çılgın fikirlerle akıldan intikamını alabilir. [414]

Depelchin, bilimsel eğitimin gerektirdiği darlığın zihni engellediğini ileri sürdü. Bilim insanları, onları en insan yapan karakterlerinin yönünü -ruhun daha yüksek alemlere yönelik mantık dışı özlemlerini- "köleleştirmeye" çalışarak, okültizmin baştan çıkarıcılığına karşı savunmasızlıklarını artırdılar. Leymarie adına, Depelchin için ifade veren bilimsel olarak eğitilmiş tanıklar, aşırı rasyonalizmin ve laik eğitimin yaratacağı paradoksal mantıksızlığın uyarıcı örnekleriydi. Öğrenciler, inanç ilkelerini yapılandırılmış bir ortamda özümsemeselerdi, Spiritizm gibi tuhaf doktrinleri benimsemeye tehlikeli bir şekilde eğilimli olurlardı; inanç içgüdüsünü eğitmeden bırakarak, laik eğitim kaçınılmaz olarak ruhsal kaosu besleyen entelektüel bir atmosfer yarattı.

Cumhuriyetçi gazeteciler Spiritizm sorununu çok farklı terimlerle gördüler. Onlar için, Buguet davasında Spiritist tanıkların gösterdiği inanç tipik bir insan özelliği değildi; aksine, grotesk bir sapmaydı, entelektüel veya hatta fiziksel aşağılığın kanıtıydı. Örneğin, *Le Petit dergisinin ön sayfasında,* kendisini Thomas Grimm olarak imzalayan bir muhabir davayla ilgili makalesini şu sözlerle bitirdi: "Kesinlikle, spiritüel dünya aptallığın dünyasıdır!" [415] Achille Dubuc, temyizdeki kalabalığı tasvir ederken, dolaylı da olsa benzer bir noktaya değindi:

> Seyirci kitlesi oldukça tuhaftır; şüphesiz ikna olmuş ustalardan oluşmaktadır, tutku yüz hatlarında görülmektedir. Seyircilerin çoğunluğunun periform kafatasları, içe çökük alınları ve keskin yüz açıları Lavater'in biliminin değerini kanıtlamaktadır. [416]

Spiritistler sadece saf veya duygusal olarak zayıf değillerdi, temelde aşağılık insanlardı; Dubuc bu aşağılığı herhangi bir eğitimli gözlemcinin görebileceği şekilde sundu. Burada yoğun inanç, içgüdü veya entelektüel yatkınlık meselesi değildi - düpedüz zihinsel yetersizliğin bir belirtisiydi.

Yirmi beş itirafçı Spiritist tanığın yirmisinin erkek olmasına rağmen, birçok cumhuriyetçi gazeteci inançlarını cinsiyet açısından açıklamaya çalıştı. Gazeteciler bunu genel olarak, çoğunlukla kadınlardan oluştuğunu iddia ettikleri mahkeme salonundaki izleyicileri tarif ederek yaptılar. Örneğin Victor Cochinat, izleyiciler arasında kadınların yaygınlığını ve duruşmaya gösterdikleri yakın ilgiyi tartıştı. Bunun tamamen mantıklı olduğunu yazdı: "Bu büyüleyici seks medyumlarla hiçbir ilgisi olmadığında, bir mermer azizin sabrını sınayacak kadar inatçıdır. Spiritizm'in baş rahipleriyle tanışmanın ne kadar inatçı bir hataya yol açacağını hayal edin!" [417] Cochinat, doğaları gereği kadınların erkeklerden çok daha ateşli bir inanca yatkın olduklarını, çünkü hem daha duygusal hem de daha inatçı olduklarını savundu. Bu nedenle Spiritizme inanç, kadınsı -ya da en azından kadınsı- bir zihin zayıflığının belirtisiydi.

Birçok cumhuriyetçi gazeteci için Spiritistlerin "aptallığı" ve aptallığı da atavizmin bir biçimiydi. Ruhlara ve ruhlarla temaslara inanmak bu yazarlara en ilkel paganizm türüne bir dönüş gibi görünüyordu, dönemi karakterize eden genel ilerlemeye rahatsız edici bir istisnaydı. Örneğin Grimm, bu teknolojik olarak gelişmiş çağda "geçmiş yüzyılların doğaüstü inançlarının" devam etmesine şaşırmıştı. [418] Cochinat daha uzun süre düşünerek şunları yazdı:

> Kürklerle çevrili paltolar içinde olmalarına rağmen, astronomi biliminde de yetersiz olan ilkel insanların, Fernand Cortez'in güneş tutulmasını kendi yararına, korku salmanın bir aracı olarak kullanması karşısında neden secde ettiklerini kolayca açıklayabilirim... Ama 1875 yılında, çalışarak ailelerini geçindiren dürüst babaların; bölgelerinde saygı duyulan aklı başında toprak sahiplerinin; hatta Fransız ordusunda bir topçu albayının, bir fotoğrafçının... ölülerin öteki dünyayı terk edebileceğini, stüdyosunda poz verebileceğini ve küçük hayalet bakkal dükkanında kendisine yardım edebileceğini söylediğinde ona inanacağını asla hayal edemezdim!

Birçoğu "çok kurnaz iş adamları, başkalarına güvenmek konusunda oldukça isteksiz" olan bu inananlar, modern bir eğitimin tüm avantajlarına rağmen batıl inançlar tarafından baştan çıkarılmıştı. Sanki modern çağın tüm aydınlanma ve özgürlüğünden vazgeçip aşağılık, kölece ve ilkel bir safdilliğe geri dönmeyi seçmiş gibiydiler. Bu tanıkların mantıksız davranışları ancak psikopatolojik terimlerle açıklanabilirdi: "Yumuşak bir delilik onları rahatsız ediyor," diye ilan etti Cochinat, Spiritistlerin inancını daha fazla açıklama çabasının boşuna olduğunu savunarak. [419]

Spiritist tanıkların fikirlerini bilimsel terimlerle çerçeveleme çabaları, bu yazarları ikna etmek için açıkça hiçbir şey yapmadı; bu yazarlar, eğer bunlardan bahsetmişlerse, bu tür Pozitivist özlemleri mantıksızlığın daha fazla kanıtı olarak sunma eğilimindeydiler. Örneğin Sarcey, Albay Carré'nin ruh fotoğrafçılığı için bilimsel bir açıklama sağlama çabalarıyla acımasızca alay etti. Sarcey, "Bu kadar saçma bir fikri ilerletmek için kimyasal teknolojinin tuzaklarının kullanılması," diye yazdı, "tüm dinleyicilerin gözlerini devirmesine neden oldu." [420] Sarcey için, Spiritistlerin bilimsel

konuşmaları boş bir saçmalıktı, temelde mantıksız bir fikre güvenilirlik kazandırmak için gülünç derecede etkisiz bir girişimdi. Hem aptal hem de inanmak için çaresiz olan Spiritistler, bu maskaralıkla ikna olmuş olabilirlerken, diğerleri kesinlikle ikna olmamıştı. Sarcey, bir amatörün bile Carré'nin öncülünün temel saçmalığını görebileceğini ileri sürdü; Dünyadaki tüm bilimsel spekülasyonlar, Dubuc'un ateşli, sivri kafalı inananlar kalabalığından çok farklı bir kitle tarafından temsil edilen şüpheci çoğunluğun basit sağduyusunu yerinden etmeye güçsüz kaldı.

Bilimsel iddialar bir yana, Buguet davasında Spiritist tanıkların inancı, ortodoks Katoliklerinkinden farklı değildi, diye savundu cumhuriyetçiler. Örneğin, *Bien kamuoyunda* , Valère adlı bir muhabir, Spiritistlerin, aksine ezici kanıtlara rağmen, inanmaya olan inatçı istekliliğini, "Fransız toplumunun bir bölümünde gerçekten endişe verici bir durumun" belirtisi olarak gördü. Sonuçta, gözlemlediği gibi, Buguet davasının sağladığı safdillik gösterisi gerçekleşmişti

> Paris'te, tamamen mistik bir tarikata adanmış, Adonis gizemlerinin yeniden canlandırıldığı bir tapınağın ilk taşının törenle konulmasının ertesi günü, bu tarikatın modern kurucusu, halüsinasyonlar gören yoksul bir kız olan ve Tıp Fakültesi'nin bugün muayene edilecek olsa, tereddütsüz bir şekilde onu bir doktorun bakımına teslim edeceği Adonis'in gizemlerinin yeniden canlandırılmasıydı.

Valère için Meryem kültü, Lourdes vizyonları ve Sacré Cœur'un inşası, Spiritizm'den daha az mantıksız değildi. Tüm bu gelişmeler, onun iddiasına göre, halkın atavistik mistik arayışlarda teselli arama isteğinde rahatsız edici bir artışa işaret ediyordu. [421]

Le Rappel'de yazan Auguste Vacquerie , Buguet davasının cumhuriyetçi basın tarafından ele alınmasının Katolik Kilisesi için ciddi olumsuz sonuçlar doğurabileceğini, bunun da büyük ölçüde mucizelere inanmayı (herhangi bir biçimde olursa olsun) gülünç gösterdiği için olduğunu savundu. Bu gözlemin Katolik gazetecilerin gözünden kaçmadığını belirtti:

> M. Veuillot, bu davanın ruh fotoğraflarına olan inancı alay konusu yapmasının, her gün doğruladığı diğer hayaletlere olan inancı da kolayca kapsayabileceğini anlıyor. Bu üzücü durumdan kurtulmak için Sganarelle'in şu özdeyişini kullanmaya çalışıyor: "odun var ve odun var." [422]

Vacquerie, doğaüstünün somut tezahürlerine yönelik eleştirel olmayan inancın her zaman mantıksız ve saçma olduğunu; bu tür bir inancı destekleyen kurumun pek bir fark yaratmadığını ileri sürdü. Bu nedenle, Katolikler kendilerini Spiritistlerle karşılaştırmaya zorlandıklarında, Molière'in *Le Médecin malgré lui'deki ünlü karakterinin yaptığı gibi, aynı nesneler arasında sahte ayrımlar yapmaktan başka bir şey yapamazlardı. Le Charivari,* benzer bir şekilde, Kilise'nin kullanması için bir reklam sloganı önerdi: "En iyi çikolata... af, en iyi doğaüstü Katolik doğaüstüdür." [423]

Vacquerie, Spiritistlerin bu sahte ayrımları yapmadığını gözlemledi. Aslında, onlar “rahiplerin zuhurlarının” gerçekliğine inanıyorlardı ve bunları ruh fenomenlerinin varlığına dair “birincil argümanları” olarak kullanıyorlardı. Bu iddiayı kanıtlamak için Vacquerie, kendisini “Spiritizmin elçisi” ilan eden Albay Carré’den aldığı bir mektubu alıntıladı. Vacquerie, Carré’nin “inancını İncil’den aldığını” yazdığını, “ruh zuhurlarıyla dolu”

olduğunu belirttiğini yazdı. Gerçekten de, “elçi Carré” bu zuhurlara olan inancının dindar bir Katolik’in inancıyla temelde aynı olduğunu savundu. Vacquerie’nin doğrudan alıntıladığı bir pasajda, Carré Katoliklikle yaptığı karşılaştırmayı birkaç cüretkar adım daha ileri götürdü: “Buguet’nin tövbesi inananlara ne yapabilir? Aziz Petrus, aynı koşullar altında Kurtarıcı’dan üç kez vazgeçmedi mi?” Vacquerie, Buguet hakkındaki Carré'nin yüksek görüşünü paylaşmadığını belirtmeyi ihmal etmese de, onun duygusunun oldukça öğretici olduğunu, çünkü bunun *"L'Univers'in* kendi hayaletlerine . . . Spiritistlerin kendi hayaletlerine inandığından daha güçlü bir şekilde inanmadığını" kanıtladığını belirtti. Kilise'nin, hayaletlerinin bir şekilde daha üstün ve daha meşru olduğunu savunarak kendisini Spiritizm'den ayırma çabaları, Vacquerie'ye göre, en saf ikiyüzlülüktü. [424]

Diğer, daha cüretkar din karşıtı makaleler, Spiritizm ile Katoliklik arasındaki analojiyi daha da ileri götürerek, Buguet dolandırıcılıktan suçlu bulunmuşsa Kilise'nin de suçlu bulunabileceğini savundu. Örneğin, 23 Haziran 1875'te *Le Charivari ,* haftalarca yemek yemeden veya dışkılamadan uyuduğunu iddia eden damgalı Louise Lateau hakkında şüpheci bir makale yayınladı. Bilincini ancak piskoposu tarafından emredildiğinde geri kazanıyordu. Gazeteci E. Villiers, "Dindar dergiler bu bağırsak fantezilerini ilahi gücün mucizeleri olarak sunuyor," diye yazdı. Daha sonra, piskopos tarafından gizlice görevlendirilmesine rağmen uyuyan vecd halindeki kişiyi uyandıramadığını iddia eden bir rahibin anlattığı bir hikayeyi anlattı. Öte yandan, piskoposun adını doğrudan andığında, Lateau hemen bilincini geri kazandı. Villiers, bu davadaki dolandırıcılığın açıkça belli olduğunu ve kendisini şu soruyu sormaya sevk ettiğini ileri sürdü: " Şu anda burada ruh fotoğrafçılarına saldıran *polis ıslahevi,* gidip bu ilahi kabızlık vakasına bir göz atmalı mı?" [425] Villiers'ın tonu ironikti, ancak konu ciddiydi. Devletin görevi vatandaşlarını aşırı inancı teşvik eden dolandırıcılıklardan korumaksa, Katolikliğin fiziksel tezahürleri Spiritizm'inkilerle aynı muameleyi hak ediyordu.

Sarcey, Buguet'nin davasının, yakın zamanda Grenoble'da görülen ve genç bir kadının La Sallette'de Meryem Ana'nın sahte görüntülerini sahnelemekten suçlu bulunduğu davayla ürkütücü derecede benzediğini ileri sürerek bir başka paralellik daha kurdu:

> O davada hile vardı, burada da hile olduğu gibi. Grenoble'da inatçı inananlar vardı—tıpkı bu duruşmada gördüğünüz birçok kişi gibi—Président'in *onları* yanılgılarına ikna edemediği. Her iki davada da her şey kesinlikle aynı.

Sarcey, La Sallette'deki hayaletlerin gerçekliğinde ısrar eden din adamı tanıklarının, Spiritistler gibi, mantıksız inançları tarafından kör edilmiş fanatikler olduğunu ileri sürdü. İki spiritüel dolandırıcılık vakası arasında yalnızca bir fark olduğunu kabul etti: "Bir vaka bütçeyle finanse edilen yasal bir dinle ilgiliydi, diğeri ise kendi kaynaklarına indirgenmiş bağımsız bir inançtı." Sarcey, fanatizmin her zaman aynı olduğunu, hangi doktrin onu ilham etmiş olursa olsun, ileri sürdü. İnanç, resmi olarak onaylanmış bir biçim aldığında bile, insanları her zaman mantıksız davranmaya yönlendirebilirdi. [426]

Belki de hükümetin Fransız Katolik Kilisesi'ndeki çıkarı nedeniyle, Sarcey, mahkemenin La Sallette'deki sadıkların safdilliğinden kar elde etmeye

çalışanları durdurmak için hiçbir şey yapmadığını gözlemledi. Biblo ve kutsal su satıcıları -bağışlar için kilise avukatlarından bahsetmeye bile gerek yok- duruşmadan önce yaptıkları gibi devam etmelerine izin verildi. Buna karşın, Buguet'nin sadıklardan ticari avantaj elde etme girişimi sert bir resmi tepkiye yol açtı. Sarcey, Buguet adına mahkemeye yaptığı sahte bir dilekçede, bu eşitsizliğin açıkça adaletsiz bir çifte standart olduğunu ileri sürdü. Sonuçta, Grenoble'daki mahkeme su satıcılarını ve benzerlerini rahat bırakmaya karar vermişti çünkü

> Basit insanlar istedikleri gibi inanma ve umut etme özgürlüğüne sahip olmalıdır. Bunlar iyi, acı çeken insanlardır; kalabalıklar halinde hac yolculuklarına çıkarlar, kendilerinin iyileştiğine inanırlar ve yolculuğu tamamlamış olmaktan mutluluk duyarak evlerine dönerler. . . .
>
> Davamız aynı *beyler.* Bunlar ölmüş bir arkadaşın yasını tutan ve onun suretine bakmak isteyen Spiritistlerdir. . . . M. Buguet. . . bunu onlara, bu hanımın Kutsal Bakire'yi temsil etmek için kullandığından daha garip veya suçlayıcı olmayan yollarla verir. Çok sevinçli bir şekilde evlerine dönerler. Yirmi frank çok mu fazla isteniyor?

Sarcey'e göre asıl sorun Buguet gibi ruhsal sahtekarlar değil, ona inanmaya bu kadar istekli olan aptal ama iyi niyetli insanlardı. "Şarlatanlara saldırarak onları toplumdan yok edemezsiniz;" diye yazmıştı Sarcey, "onların kandırdıklarını aydınlatarak olur ve gördüğünüz gibi bu kolay bir iş değildir." [427]

Bu gazeteciler için, olası "aptalları" aydınlatma projesi ne kadar zor olsa da, Fransız toplumunun refahı için elzemdi. Hükümet, dini inancın kontrolsüzce gelişmesine izin vererek, cumhuriyetçiliğin kurucu ilkelerini -her şeyden önce bireysel özgürlük- tehlikeye atan bir durum yaratmıştı. Bu nedenle, harekete geçilmesi gerekiyordu. *Le Bien public'te* Valère, Fransa'yı ele geçirdiğini gördüğü kör inanç salgınının, ister Spiritizm ister Meryem kültü olsun, ciddi bir toplumsal tehdit oluşturduğunu ısrarla belirtti: "Teoride çok haklı olan, filozoflar için çok değerli olan bu 'hata özgürlüğü' her zamankinden daha fazla bir tehlike gibi görünüyor, çünkü akıl özgürlüğüne saldırarak sona erebilir." [428] Valère için derin dini inanç tehlikeliydi, çünkü inananları özgürlüklerinden -demokratik vatandaşlığın en önemli yönü- mahrum ediyordu. Bir kimse bir kez imana yenik düştüğünde, artık mantıksal tüm argümanlara kapalı, dolayısıyla bir cumhuriyetin siyasal hayatına katılma yeteneğinden yoksun bir robottan başka bir şey olmazdı.

Birçok cumhuriyetçi gazeteci, toplumu inanç tehlikesinden korumanın birincil yolunun eğitim olduğunu ileri sürdü. Örneğin Vacquerie, ister Spiritist ister Katolik olsun, "yalanların, batıl inançların tüm istismarıyla" mücadele etmenin tek bir yolu olduğunu ileri sürdü:

> Bütün bunlarla savaşmak için ihtiyacımız olan şey bol miktarda ışık. İhtiyacımız olan şey gerçekten ücretsiz eğitim. Ne yazık! Eğitim! Bunu, Lourdes ve La Sallette'in görülerine olan inançları nedeniyle Spiritizm'in görülerine karşı verilen savaşta zavallı bir öncü haline gelen din adamlarına devretme sürecindeyiz. [429]

Vacquerie, evrensel laik eğitimin, Fransız toplumunu körelmiş mantıksızlıklarından arındırmak için mevcut en iyi yöntem olduğunu savundu. Kilise, etkilenebilir çocuklara inançlı olmayı öğreterek aslında toplumsal olarak yıkıcı bir eylem gerçekleştiriyordu ve gelecekte sadece

"aptallar" üretiyordu. Kilisenin gençlere eğitim vermesini yasaklamak, aklını özerk bir şekilde kullanabilen, artık Katoliklerin benimsemekte ısrar ettiği a priori ilkelere köle olmayan bir nesil üreterek "gerçekten özgür eğitim" yaratacaktı. Vacquerie ve onun siyasi görüşlerini paylaşan diğer birçok gazeteci için özgürlük, tartışmasız laik bir iyilikti; herhangi bir biçimdeki dini inanç, onu sınırlamaktan başka bir işe yaramıyordu.

Spiritistler Cevaplıyor

Spiritistler bu polemiği rahatsız edici buldular. Sağdan sola her kamp fikirlerini yanlış yorumlamış gibi görünüyordu ve Spiritistler uygulamalarının bir tür illüzyon için komik kısaltma haline geldiğini gördüler. Örneğin, duruşmayı takip eden haftalarda *Le Charivari ,* zayıf züppelerden Bonapartist propagandaya kadar her şeyle dalga geçmek için spirit fotoğrafçılığı mecazını kullanan karikatürler bastı. [430] Kısa sürede çeşitli Spiritist savunmaları ortaya çıktı. Eşi duruşmada Firman'a karşı tanıklık eden Dr. Hilarion Huguet ve aktif bir Spiritist olan L. Legas, ikisi de broşürler yayınladı. Pierre-Gaëtan'ın eşi Marina Leymarie, duruşmanın kısmi bir tutanağını, tamamlayıcı kanıtları, açıklayıcı bir sonsözü ve kocasının savunması için önde gelen Spiritistlerden yazılmış büyük bir mektup koleksiyonunu içeren bir kitap yayınladı. [431] Editörünün yokluğunda da yayınlanmaya devam eden Revue spirite (Leymarie, daha sonra cezası affedilen hapis cezasından kurtulmak için Belçika'ya kaçmıştı) basın eleştirilerinin belirli yönlerine yanıt veren birçok makale içeriyordu .

Bu yorumcular için, basında Spiritist tanıkların "inançlarının fanatikleri" olarak nitelendirilmesi en çok canını sıkan şeydi. Sonuçta, Legas broşüründe, tanıkların fotoğraflarındaki benzerlikler hakkındaki kesinliklerinin dini duygularla hiçbir ilgisi olmadığını savundu:

> Buradaki soru, bize öyle geliyor ki, bir doktrinin göreceli değeri değil; bu durumda önyargı, fanatizm, erken eğitim, safdillik, bu tanıkların inatçılığını açıklayabilir. Hayır! Bunların hiçbiri tartışılmıyor ve Spiritist doktrinin kendisi de sorun değil. Sorun daha basit, bu... yalnızca duyuların tanıklık edebileceği maddi bir olguyla ilgili. Tanıkların elde ettiği fotoğraflar, çağrıştırılan insanların benzerliklerini tam olarak yansıtıyor mu? Onlar: Evet diyorlar.

Bu kadar çok tanığın Buguet'nin fotoğraflarında benzerlikler algıladıkları konusunda ısrarcı olmaları inanç, eğitim veya doğuştan gelen yatkınlık meselesi değildi. Kesinlikleri, kesin deneysel kanıtlara karşı açık bir tepkiydi. Legas, burada, kanaatin saf ve basit bir akıl meselesi olduğunu savundu. Tanıklar, Buguet'nin fotoğraflarına tanıdıkları insanların nesnel tasvirleri olarak yanıt verdiler; mantığın gerektirdiği sonucu onaylamak için gösterdikleri cesur istekten daha az fanatik bir şey olamazdı. [432] *Buguet, mahkumiyetinden sonra kaçtığı Belçika'dan Revue spirite'e* bir mektup göndererek bu argümana daha fazla ağırlık kazandırdı . Mektubunda, kariyerinin sonlarında görüntüleri tahrif ettiğini kabul etti ancak çıktılarının daha önceki "üçte ikisinin" gerçek olduğunu, parkenin şüpheciliğinin *onu* davada bahsetmekten çekinmesine neden olduğu bir şey olduğunu söyledi. [433]

Bu koşullar altında, laik eğitimi Spiritizm için bir "tedavi" olarak sunan cumhuriyetçi gazeteci Auguste Vacquerie'nin eleştirileri özellikle acı vericiydi. On iki yıl önce, Rappel'in editörü olan Vacquerie , spirit fenomenlerine dair çok farklı bir görüş dile getirmişti. Victor Hugo ile

sürgünde geçirdiği zamana dair anılarında (1. bölümde tartışılmıştır), öte dünyadan gelen iletişimlere olan hayranlığını anlatmıştı. Orada, seanslarda gerçekleşen fenomenlerin öte dünya doğasına olan inancını güçlü bir şekilde doğrulamıştı:

> [Ruhların] insanla bir araçla iletişim kurması neden mümkün olmasın ve bu araç neden bir masa olmasın? Maddi olmayan varlıklar maddenin hareket etmesine neden olamaz? Bunların maddi olmayan varlıklar olduğunu kim söylüyor? Onların da bizimkinden daha incelikli ve gözlerimiz tarafından algılanamayan bir bedenleri olabilir, tıpkı ışığın dokunuşumuza olduğu gibi. ... Bu nedenle, masaların olgularının gerçekliğine dair mantıklı bir itirazım yok. [434]

Bu bildiriyi yazan kişi, Buguet'nin müşterilerini "aptal" olarak adlandıran ve Spiritizmi "batıl inanç" olarak alaya alan 1875'teki katı cumhuriyetçi eleştirmenle pek az ortak noktaya sahip gibi görünüyordu. [435] *Revue spirite'e* isimsiz bir katkıda bulunan kişi, Vacquerie'nin "beklenmedik hafıza kayıplarına" yatkın hale geldiğini acı bir şekilde gözlemledi ve onun "havlayanlar sürüsüne katılma" konusundaki alaycı istekliliğini kınadı. [436]

Revue'deki yazarın ima ettiği gibi, Vacquerie'nin kalbindeki dramatik değişim muhtemelen basit bir unutkanlıktan daha fazlasını gösteriyordu. Yüzyılın ortasında, Fransız solcuların çoğunluğu—Vacquerie ve Hugo dahil—dini inancın toplumun düzgün işlemesi için elzem olduğu fikrini benimsedi. 1875'e gelindiğinde, bu tutum dramatik bir şekilde değişmişti: Vacquerie'nin on yıl önce benimsediği türden metafizik spekülasyonların artık cumhuriyetçi ana akımda yeri yok gibi görünüyordu. Bu değişim yeni siyasi koşulların bir ürünüydü. 1870'lerde, kalıcı bir demokratik hükümetin kurulması hiçbir şekilde önceden belirlenmiş bir sonuç değildi; her görüşten cumhuriyetçi, monarşizm ve Kilise'nin birleşik güçlerine karşı yoğun bir mücadele içindeydi. Çatışmanın doğası, her iki tarafı da diğerinden farklılığını vurgulamaya ve ideolojisini bu farklılığı artıracak yönlerde geliştirmeye yöneltti. [437] Cumhuriyetçiler için, din adamlarına karşıtlık, aklın ve bilimsel araştırmanın gücüne yönelik Pozitivist bir güvenle birlikte, bu projenin önemli yönleri haline geldi.

Dolayısıyla ideolojik çatışmanın baskısı altında, Katolik Kilisesi'nin gücüne yönelik cumhuriyetçi itirazlar sadece politik değil aynı zamanda epistemolojik hale geldi: Kilise, hem demokratik reforma kararlı muhalefetiyle hem de inancın geçerli bir bilgi biçimi olduğu konusunda ısrarla durmasıyla sosyal adaleti engelledi. Kilise, duygu ve sezgiye atavistik bir güveni teşvik ederek, açıkça akıl ve bilimin zaferine bağlı olan insan ilerlemesini engelledi. Bu görüşe göre, dini inanç ve modernite birbirini dışlıyordu ve cumhuriyetçiler kendilerini özünde modern olarak görüyorlardı. Bu görüş ikliminde, daha önceki cumhuriyetçiliğin vizyoner, açıkça teistik söylemine kapılmak, bu nedenle uyumsuz ve gerici görünürdü.

Aksini iddia eden güçlü cumhuriyetçi iddialarına rağmen, Spiritistler kendilerini insan ilerlemesinin ön saflarında görmeye devam ettiler. Sonunda, cumhuriyetçilerin yollarındaki hatayı göreceklerine ve Spiritizmin akılcı, demokratik görüşlerinin güçlü bir tamamlayıcısı olduğunu anlayacaklarına inanıyorlardı. Örneğin Georges Cochet, Spiritizmin zaferle çıkacağını, büyük ölçüde "fiziksel fenomenlerin bunu bir gerçek olarak doğrulaması ve dolayısıyla onu pozitif bilimlerin deneysel alanına

yerleştirmesi" nedeniyle ısrar etti. Cochet, bilim insanlarının ve onlarla birlikte insanlığın geri kalanının, spiritüel fenomenlerin gerçekliğini sonsuza dek görmezden gelemeyeceğini, insan bilgisinin kaçınılmaz ilerlemesinin, Spiritistlerin öte dünyaya ilişkin vizyonunun sonunda Kopernik'in güneş sistemi modeli kadar yaygın bir şekilde kabul görmesine neden olacağını ileri sürdü. Cochet, bu kabul gerçekleştiğinde insanlığın dönüşeceğine inanıyordu; sonunda, on dokuzuncu yüzyılın "Orta Çağ'ın değerli bir hatırası olarak antika müzesine" açıkça gönderdiği Katolikliğin yerini alacak yeni, demokratik bir spiritüalizm ortaya çıkacaktı. [109]

En sadık Spiritistler dışında, Cochet'nin iyimserliği muhtemelen procès des spirites'in neden olduğu bozulma ve skandalın ardından Don Kişotvari görünüyordu . *Revue'nin yayımlanması* bir yedek editörün gözetiminde devam ederken, arkasındaki örgüt ciddi bir darbe almıştı: Mart 1876'da, Kardec'in ölümünü anmak için Père Lachaise mezarlığına yalnızca yüz kişi gelmişti. [110] 5. bölümün gösterdiği gibi, bu aksilik yalnızca geçiciydi. 1880'ler ve 1890'lar heterodoksinin dramatik bir şekilde yeniden canlanmasına tanık olacaktı, ancak farklı, çok daha çeşitli biçimlerde.

109. *La Revue Spirite* 18 (1875): 345, 346.

110. Archives de la Préfecture de Police de Paris, dr. BA 1243, 31 Mart 1876 tarihli rapor.

beşinci bölüm

Çok Değerli Benlikle Yüzleşmek, 1880-1914

<7

- Rehber kitapların çoğu okuyucusu için, 1900 Evrensel Sergisi genellikle Paris'e Pont Alexandre III ve Grand Palais'yi kazandırmasıyla hatırlanır. Bir dizi uluslararası kongreye ilham vermesiyle daha az bilinir. Dördüncü Uluslararası Psikoloji Kongresi, hem büyüklüğü hem de alanın daha geniş tarihindeki konumu nedeniyle bu toplantıların en önemlilerinden biriydi. Psikoloji, özerk bir bilimsel disiplin olarak ancak yakın zamanda ortaya çıkmıştı; ilk uluslararası kongresi, bundan sadece on bir yıl önce, 1889'da Paris'te düzenlenmişti. Londra ve Münih'teki toplantılardan sonra Paris'e geri dönen 1900 Kongresi, psikolojinin felsefi spekülasyona değil, kontrollü deneylerden toplanan verilere dayanan, deneysel bir uğraş olarak zor kazanılmış statüsünü daha da sağlamlaştırdı.

Psikologlar bu dönemde disiplinlerinin evrimini tartıştıklarında, genellikle metafiziğe olan değişen ilişkisinden bahsediyorlardı. Örneğin, Charles Richet İkinci Enternasyonal Kongresi'ndeki konuşmasında, psikolojinin on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde "skolastik formüllerden, teolojiden, metafizikten ve tümdengelimli akıl yürütmeden kendini kurtarmaya" çalışarak ve bunun yerine yalnızca deneysel gözleme yoğunlaşarak kendi başına geldiğini ileri sürdü. [438] Almanca konuşan dünyaya odaklanan yorumcular için, bu değişim esas olarak normal denekler üzerinde yürütülen deneylere dayalı bir "fizyolojik psikoloji" geliştiren Wilhelm Wundt ve onun entelektüel torunlarının eseriydi. [439] Buna karşılık, psikolojinin metafiziği terk etmesine ilişkin Fransız anlatımı, patolojik vakaların kontrollü çalışmasına önemli bir yer verdi. [440] Bu akım, hipnozu (Mesmerizm'den alınan bir dizi teknik) hem histeri tedavisine hem de

hastalığı deneysel olarak analiz etmenin bir yoluna dönüştüren klinik psikiyatristler Jean-Martin Charcot ve Hippolyte Bernheim ile başladı. Richet, Théodule Ribot ve Pierre Janet gibi düşünürler için hipnozun bu klinik kullanımı, ruha yönelik yeni bir ampirik yaklaşımın temeli olarak hizmet etti. Bu nedenle Fransız deneysel psikolojisi, klinik psikiyatri ile bir iş birliğinden ortaya çıktı, ancak aynı zamanda ondan önemli ölçüde farklıydı. Fransa'daki en eski mesleki örgütlenmesi 1852'den kalma olan psikiyatristler, ağırlıklı olarak hastanelerle bağlantılıydı ve ruhsal hastalıkların teşhisi ve tedavisine odaklanmıştı; büyük ölçüde üniversite tabanlı olan psikologlar ise zihnin işleyişini yöneten genel prensipleri keşfetmeye çalıştılar. [441]

Fransa'da deneysel psikolojinin ortaya çıkışı, 1870'lerin sonlarında başlayan Katolik sağ ve cumhuriyetçi solun giderek artan ideolojik kutuplaşmasıyla hemen hemen aynı zamana denk geldi. Fransız tıbbi psikiyatrisi, Katolikliğe ve hatta her türlü dini inanca karşı düşmanlık konusunda uzun süredir devam eden bir üne sahipti. Örneğin Charcot, Rönesans resimlerindeki coşkulu azizleri "teşhis etme" yeteneğiyle ünlüydü: Yüz ifadelerine ve jestlere bakarak, daha önceki izleyicilerin mistik bir nakil ile karıştırdığı histerinin kesin semptomlarını belirleyebiliyordu. 1900'de Paris'te toplanan Fransız psikologlar için, yeni disiplinlerinin birincil misyonu bu entelektüel emsalden kaynaklanıyordu. Onların gördüğü kadarıyla görevleri, bilincin deneysel ve seküler bir anlayışını geliştirmekti.

Ancak aynı zamanda, 1900 Kongresi'nde sunulan görüş yelpazesi, psikolojinin metafiziği terk etmesinin kesin terimlerinin henüz tam olarak müzakere edilmediğini ortaya koydu. [442] Disiplinin sınırlarının akışkanlığı, Kongre'nin "hipnoz, telkin ve ilgili sorulara" ayrılan oturumlarında ön plana çıktı. Bu toplantılarda, akademik psikologlar, klinisyenler, ruhsal araştırmacılar, Spiritistler ve Okültistlerle birlikte makaleler okudu. Bazıları -özellikle Alman deneyciler- belirli konuşmacıların metafiziği bilime dönüştürmeye çalışma biçimlerinden duydukları rahatsızlığı dile getirirken, diğerleri ruhun varlığını deneysel olarak kanıtlama olasılığıyla ilgileniyordu. [443] Ribot, başkanlık konuşmasında, ruhsal araştırmacıların araştırdığı garip fenomenlerden "deneysel psikolojinin en gelişmiş, macera dolu kısımları ve en az baştan çıkarıcı olmayanları" olarak bahsetti. [444]

Ribot'un coşkusu, alanın daha geniş gelişimi bağlamında önemli bir anlam ifade ediyordu: Erken dönem psikolojik teorinin birçok çığır açıcı çalışması, verilerinin büyük kısmını, bir dizi yenilikçi bilinç modeli için ampirik temel olarak hizmet eden hipnoz ve medyumluk çalışmalarından alıyordu. Konferanstaki konuşmacılardan birinin ifade ettiği gibi, klinik psikiyatristler, trans hallerinin gözlemlenmesi ve manipüle edilmesinin, daha önce mümkün olandan çok daha derin bir şekilde öznelliğin dokusuna inmenin bir yolu olan bir tür "zihinsel canlı canlı kesme" işlevi görebileceğini göstermişlerdi. [445] Zihin psikologlarının bu yeni veri kaynağından türettikleri teoriler, klinik psikiyatrist Durand de Gros'un 1900 Kongresi'ndeki konuşmasında özetlediği bazı açıklayıcı ortak noktalar gösterdi. Seyircilerine, hipnoz altındaki medyumlar ve histerikler üzerine yapılan çalışmaların, zihnin çok değerlikli olduğunu, "çoklu bilinç merkezleri"nden oluşan bir sistem olduğunu kanıtladığını söyledi. "Her

birimizin egosu olarak adlandırdığı baş bilincin üstünlüğü altında hiyerarşik olarak dizilmiş." [446]

Psikolojinin görevi, hepsi normal uyanık farkındalığın kapsamının ötesinde var olan bu çeşitli merkezlerin işleyişini açıklamaktı. Zaten Ribot, Janet, Richet, Frederic WH Myers ve Théodore Flournoy gibi figürler hipnozu kullanarak "bilinçaltının" daha önceki gözlemcilerin "konuşan egonun" sorunsuz ürünleri olduğunu varsaydığı "fikirlerin, bilgilerin, anıların, duyguların, arzuların, kararlılıkların ve eylemlerin" oluşumunda "muazzam" bir rol oynadığını ortaya koymuştu. Durand izleyicilerine bu keşfin dramatik etkileri olduğunu söyledi:

> Egomuz, tabiri caizse, yaşamını alt benliklerden sürekli ödünç almaya bağımlıdır ve yalnızca onların dürtüsüyle hareket eder. Hükmeder, ancak yönetmez. Hükümet işini neredeyse tamamen bakanlarına devreden anayasal bir Devlet Başkanıdır. [447]

İnsanların günlük yaşamlarında normalde farkında oldukları benlik, yalnızca yüzeysel bir olguydu; önceki nesil içgözlemci psikologların varsaydığı gibi zihinsel yaşamın tek kurucu öğesi değil, gizli dürtüler ve dürtüler karmaşasına düzen yanılsaması dayatan bir figürdü. 1900'e gelindiğinde, öznelliğin parçalanmış ve çok değerli olduğu yönündeki bu yeni vizyon, sağduyuya dönüşme yolunda ilerliyordu. Bilimsel ve edebi, akademik ve popüler birçok yorumcu için, bilinçli düşünce ile bilinçaltı dürtü arasındaki karmaşık, gizemli etkileşimlerin ürünü olarak içsel yaşam vizyonu, "modern benlik" anlayışı için elzem hale gelmişti.

1900 Kongresi'nin organizatörleri toplantılarına psişik araştırmacıları, Spiritistleri ve Okültistleri dahil etmeyi seçtiklerinde, bu gelişmeye doğrudan yanıt veriyorlardı. Yüzeyde, bu farklı sunum yapanlar ortak bir projede birleşmiş gibi görünüyorlardı: bilinç, trans halleri ve bunların mümkün kıldığı fenomenlerin incelenmesi. Ancak gerçekte, genellikle birbirini dışlayan bir dizi bakış açısını benimsediler ve kurumsal gelişimin birkaç farklı aşamasını temsil ettiler. Psikologlar genellikle psişik araştırmacıları meşru meslektaşlar olarak kabul ettiler. Ancak aynı zamanda, Myers gibi psişik araştırmacıların geliştirdiği, bilinçaltının "aşağı" yönlerinden ziyade aşkın yönlerini vurgulayan "bilinçaltı benlik" kavramı önemli bir tartışma yarattı ve aslında psikoloji disiplininde bir bütün olarak temel bir bölünmeyi tanımladı. Spiritizm ise, 1870'lerin sonlarındaki zayıf yıllardan sonra kayda değer bir canlanma yaşıyor gibi görünüyordu, ancak bu canlanma aynı zamanda hareketin yeni bir zayıflığını da ortaya koydu. Bağımsız medyumlar ve dergiler geliştikçe, Kardec'in kırk yıl önce kurduğu örgüt etkisinin çoğunu kaybetti. Spiritizm türü, zamanın entelektüel meşguliyetleriyle giderek daha fazla uyumsuz görünmeye başlamıştı. Okültistler, çağın dini ikilemlerini çözme konusunda Spiritist kaygıyı paylaşıyorlardı, ancak konuyu farklı bir şekilde ele aldılar ve tam da Spiritizm için çok sorunlu olduğu kanıtlanan yeni entelektüel akımlardan yararlandılar. Çağdaş psikolojiyi antik ezoterik fikirlerle harmanlayan Okültistler, bilinçaltı kavramını tamamen bilimsel bir kavramdan metafizik bir kavrama dönüştürdüler. 1900'e gelindiğinde, Okültizm Fransa'da gelişiyordu; bir dizi gizli topluluk, geniş çapta dağıtılan süreli yayınlar ve gelişen kitapçılar bunu bolca kanıtlıyordu.

Bilimsel psikolojinin disiplinler arası konsolidasyonu, ruhsal araştırmanın yükselişi, Spiritizmin parçalanması ve Okültizmin zaferi, daha geniş bir

hikayenin birbirine bağlı bölümleridir. Dört gelişmenin hepsi, yeni bir öznellik modelinin ortaya çıkması ve kabul edilmesinde önemli aşamaları işaret eder. Sadece kısmen bir "konuşan ego"nun kontrolü altında olan bir "bilinçaltı" zihin fikri, Pozitivizmin kırk yıl önce yaptığı gibi, ortodoks dini öğretileri derinden baltalama potansiyeline sahipti ve ruh, bireysel kimlik, vicdan ve özgür irade hakkındaki temel varsayımları sorguladı. Freudcu psikanalizin zaferinden önceki yıllarda, psikologlar ruhsal araştırmayla ikircikli bir diyaloğa girerek bu yeni benlik vizyonunun ortaya çıkardığı soruları ele aldılar. Bazıları bu yeni öznellik kavramını, zihin çalışmalarını tüm metafiziksel çıkarımlardan arındırmanın bir yolu olarak kullanmaya çalışırken, diğerleri bunun ruhsal soruları bilimsel söylem alanına getireceğini umuyordu. Göreceğimiz gibi, heterodoks inananlar, olgusallığın dinsel krizine yeni ve kalıcı olarak etkili bir çözüm bulmak için çeşitli eklektik kaynaklar kullanarak bu zorluğun üstesinden geldiler: çok değerlikli benliğin maneviyatı.

Psikoloji ve Psişik Araştırmanın Meydan Okuması

2 Şubat 1896'da Cenevre'de düzenlenen bir seansta, karanlıkta bir masada oturan medyum Hélène Smith transa geçti ve kıvılcımlar saçan gizemli bir uçan arabanın belirdiğini gördü. Bir kadın araçtan indi ve konuşmaya başladı. Smith ilk başta görünmez muhatabına şaşkınlıkla karşılık verdi, kadının söylediği hiçbir şeyi anlayamadı. Sonra aniden medyumun tavrı değişti ve "anlaşılmaz bir dilde, Çince gibi" hızlı bir şekilde konuşmaya başladı. Katılan küçük gruptan biri olan Auguste Lemaître kağıt ve kalemi aldı ve kelimeleri olabildiğince doğru bir şekilde yazmaya başladı: *"Michma michtmon mi- mini thouainenm mimatchineg masichinof mézavi patelki abrésinad navette naven navette mitchichénid naken chinoutoufiche."* Ancak kısa süre sonra kelimeler daha da hızlı gelmeye başladı ve Lemaître yakalayabildiği her türlü izole parçayı karalamaya indirgendi: *"téké. . . katéchivist. . . meguetch."* Smith daha sonra izleyicilerine bu dilin Mars dili olduğunu ve gizemli yüzen arabanın onu Kızıl Gezegen'e götürmek için geldiğini söyledi. [448] Dünya dışı ziyaretler sonraki seanslarda devam etti ve giderek daha karmaşık hale geldi. Bazı önemli karakterler belirdi ve konuştukları dil yavaş yavaş tutarlı bir kelime dağarcığı, belirgin bir yazı ve bir dil bilgisi edindi. [449] Smith'in translarının onu götürdüğü tek yer Mars değildi. Diğer seanslarda Marie Antoinette olarak Ancien Régime'e veya bir zamanlar Hindu prensesi olarak yaşadığını iddia ettiği antik Hindistan'a nakledildi; ikinci durumda, Sanskritçe olarak tanımladığı ve dilbilimci Ferdinand de Saussure'ün mesleki ilgisini çeken başka bir uydurma dil konuşuyordu. [450]

Vizyon sahibi hayal gücünün bu harikaları, Smith'in seanslarına sık sık katılan bir kişi olmasaydı, birkaç izole dergi makalesinin ötesinde hiçbir iz bırakmazlardı: Cenevre Üniversitesi'nde profesör ve Avrupa'nın ilk deneysel psikoloji laboratuvarlarından birinin kurucusu olan Théodore Flournoy. [451] 1899'un sonlarında, yıllarca süren ayrıntılı gözlemlere dayanan Smith'in medyumluğunun bir vaka çalışması *olan Des Indes à la planète Mars'ı yayınladı* . 1900 Kongresi'nde Flournoy bulgularını paylaştı ve bunlardan türettiği sonuçlar hakkında daha genel bir konuşma yaptı. Dinleyicilerine araştırmasının ona iki dikkate değer şey gösterdiğini söyledi: bir yandan medyumlar arasındaki "zihinsel yeteneklerin bilinçaltı oyununun" "zenginliği ve kapsamı" ve diğer yandan seans fenomenlerini

olağanüstü olarak kabul eden "aksi takdirde çok kültürlü insanların" "muazzam hoşgörüsü". Flournoy'a göre, çalışmaları Smith gibi medyumların aldığı iletişim ve vizyonların, kendisinin "kriptomnezi" adını verdiği geçmiş deneyimlerin bilinçaltı anılarında kök saldığını kanıtlamıştı. Flournoy, bu anıları her durumda açıkça tespit etmenin mümkün olmamasına rağmen, Spiritistlerin bu basit kanıt yokluğunu, ruhların var olduğu fikrinin, onun alternatif hipotezinden önemli ölçüde daha az deneysel onay almış olması nedeniyle, diğer dünya müdahalesinin kanıtı olarak sunmalarının yanlış olduğunu söyledi. [452]

Flournoy'un gördüğü gibi, Spiritistlerin "muazzam hoşgörüsü" ciddi bir toplumsal tehdit oluşturuyordu ve bu, psikolojinin ele alması gereken bir tehditti. Smith birçok bakımdan dikkate değer biri olsa da, Flournoy başkalarını onun örneğini izlemeye teşvik etmek istemiyordu. Smith'in bilerek başlattığı bilinç ve "bilinçaltı" ayrışması Flournoy'un görüşüne göre patolojik bir durumdu, ancak bu onun birincil endişesi değildi. Bunun yerine, Smith'in izleyicileri ve medyanın şakacı, çocuksu fantezilerini derin metafiziksel çıkarımlara sahip vizyonlara dönüştürme konusundaki isteklilikleri konusunda en çok endişeleniyordu. Flournoy, psikologların, yanlış anlaşılan olgulara nesnel gerçeklerden çok, algılayanın arzularıyla daha çok ilgisi olan bir önemin kesin olarak verildiği bu cahilce sahte putlara tapınmayı engellemeleri gerektiğini savundu. Bu şekilde üretilen hurafelerin, "çağdaşlarımızın" hayal gücünde "bir kabus gibi" olduğunu ilan etti. [453] Ona göre, Avrupalıları kendi karşılanmamış ruhsal ihtiyaçlarının zararlı sonuçlarından kurtarmanın en iyi yolu, ruhsal araştırmayı teşvik etmek ve bunun deneysel psikolojinin kurumsal olarak tanınan bir alt alanı olarak gelişmesini teşvik etmekti.

Flournoy, tüm psikologların bu olasılıkla rahat hissetmediğini belirtti. Kitabında, onların huzursuzluğunu güncel olaylarla bir benzetme yaparak açıkladı. Telepati gibi "süpernormal" güçlerin varlığı hakkındaki tartışmanın "bilimin Dreyfus vakası" haline geldiğini yazdı. [454] Yahudi ordu subayı Alfred Dreyfus'un haksız yere mahkum edilmesi, bireysel özgürlüğün laik cumhuriyetçi savunucuları ile Fransız ordusunun onurunu korumaya hevesli Katolik muhafazakarlar arasında derin ideolojik bölünmelere neden olmuştu; psişik araştırma ve bilimsel geçerliliği sorunu aynı güçte yankı buldu. Birçok Fransız psikolog için, disiplinin geleceği bu tartışmanın sonucuna bağlı görünüyordu. Psikoloji metafiziği terk edip zihnin materyalist bir anlayışını mı benimseyecekti, yoksa bunun yerine insan ruhuna dair yeni bir anlayış geliştirmek için bilimsel araştırmanın deneysel yöntemlerini mi kullanmaya çalışacaktı ve böylece dini modern çağ için kurtaracak mıydı? Seçim, tüm dinsel inançları bir patoloji biçimi olarak gören klinik psikiyatristlerin militan laikliği ile bilimi aşkınlığın yerine geçecek bir şey olarak değil, onu daha eksiksiz bir şekilde anlamanın bir aracı olarak kullanmayı amaçlayan daha idealist bir yaklaşım arasındaydı.

Bu tartışma, Fransız psikolojisinin on dokuzuncu yüzyılın sonu ve yirminci yüzyılın başındaki gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Önemini kavramak için, psişik araştırmanın bilimsel bir disiplin olarak ortaya çıkışına ve Fransız psikoloji çevrelerinde şaşırtıcı derecede samimi bir şekilde karşılanmasına bakarak başlamamız gerekir. İlk başta, zihnin henüz keşfedilmemiş güçlerine dair bu çalışmalar, psikolojik projenin meşru bir parçası olarak kabul edildi, ancak nihai önemleri sorusu tartışmalı olmaya

devam etti. Göreceğimiz gibi, psişik araştırmanın psikolojinin diğer dallarına göre konumu hakkındaki anlaşmazlıklar, yeni ortaya atılan bilinçaltı veya bilinçaltı zihnin doğası hakkındaki teorik tartışmalardan kaynaklanmıştır: Patolojik eğilimlerin aşağı bir alanı mıydı, yoksa ruhun merkezi miydi? Dreyfus davasında olduğu gibi, bu tartışmanın daha geniş kapsamlı etkileri, "bilinçaltı benlik" ve onun nihai doğası sorusunu, Pozitivizme yönelik daha geniş bir eleştiri ve aklın insan deneyiminin her yönünü kapsayabilme gücüne yönelik giderek artan şüphecilik açısından gören entelektüellerin ve gazetecilerin hayal gücünü ele geçirdi.

Fransa'da Psişik Araştırmaların Gelişimi

1870'lerde, 4. bölümde gördüğümüz gibi, giderek artan sayıda İngiliz akademisyen medyumların ürettiği fenomenleri incelemeye başladı. Özellikle ünlü kimyager William Crookes tarafından 1871 ve 1874 yılları arasında yayınlanan makaleler, özellikle bir grup akademisyenin kendi deneysel seanslarını düzenlemeye başladığı Cambridge Trinity College'da büyük ilgi gördü. Trinity'deki grupta önemli bir ahlak filozofu olan Henry Sidgwick ve Klasikler alanında daha az bilinen iki genç Üye, Frederic WH Myers ve Edmund Gurney ve Sidgwick'in eşi, kızlık soyadı Eleanor Balfour vardı. Yavaş yavaş, bu grubun faaliyetleri hakkında haber yayıldı ve Ocak 1882'de spiritüalist WF Barrett üyelerini bir konferansa davet etti. [455] Toplantıda, biri medyumsal fenomenlerin incelenmesine adanmış yeni bir topluluk kurulmasını önerdi; Society for Psychical Research (SPR) bir ay sonra kuruldu ve başkanı Sidgwick oldu. Birincil dergisi olan *Proceedings of the SPR'nin ilk sayısı* Temmuz 1882'de çıktı.

Spiritüalistler, Cemiyetin ilk yıllarında önemli bir rol oynadılar, ancak 1886'da Trinity grubu baskın grup haline geldi. Bu dönemde, Sidgwick, Myers ve Gurney, İngiliz akademik ve popüler dergilerinde kapsamlı yayınlar yaparak, hızla yeni psişik araştırma alanıyla bir bütün olarak ilişkilendirilen bir seans fenomenine yaklaşım geliştirdiler: Crookes'un sağladığı örnekten yola çıkarak, açık fikirliliği, deneysel yönteme dair nispeten gelişmiş bir anlayış ve açıkça metafizik spekülasyona girme konusunda bilinçli bir isteksizlikle birleştirdi. Trinity grubu SPR'de zemin kazandıkça, örgütün büyüklüğü ve prestiji arttı. 1883 ile 1900 arasında, üye sayısı 150'den 946'ya çıktı; listeler sonunda doğa bilimci Alfred Russell Wallace; fizikçi Oliver Lodge; geleceğin Başbakanı Arthur Balfour; filozof Henri Bergson gibi seçkin şahsiyetleri içeriyordu; psikologlar Flournoy, Carl Jung, Sigmund Freud, William James ve Pierre Janet; ve yazarlar John Ruskin, John Addington Symonds ve Alfred, Lord Tennyson. SPR üyeleri ayrıca ilk dört Uluslararası Psikoloji Kongresi'nde sunum yapanlar ve organizatörler arasında önemli bir yer tutuyordu. [456]

Psişik araştırma alanını oluşturan İngiliz bilim insanları, inceledikleri olgulara "süpernormal" adını verdiler -ideolojik olarak sıkıntılı olan "doğaüstü" teriminden kaçınmak için- ve bunları fiziksel ve zihinsel olmak üzere iki gruba ayırdılar. Fiziksel olgular, telekinezi, levitasyon ve hayaletlerin veya ektoplazma adı verilen gizemli maddelerin üretimi de dahil olmak üzere zihnin maddi dünya üzerindeki doğrudan eylemini içeren tezahürlerdi. Zihinsel olgular ise, aksine, büyük ölçüde bir zihnin diğerini etkilemesi veya bilinçte transa bağlı değişiklikler meselesiydi. Psişik araştırmacılar için, tüm bu çeşitli zihinsel aktivite biçimleri, ruhun ve işleyişinin mevcut materyalist kavramlarını sorguluyor gibiydi. Olguların bu

kategorizasyonu -SPR üyelerinin buna eşlik etmek üzere tanıttığı teknik isimlendirmeyle birlikte- son derece etkili olduğunu kanıtladı.

Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri'nin her yerinde, bu tuhaf olgulara bilimsel bir bakış açısıyla yaklaşmak isteyen bilim insanları İngiliz örneğini izledi. Fransa'da, bu taklit süreci 1891'de *Annales des sciences psychiques adlı yeni bir derginin kurulmasıyla ciddi bir şekilde başladı. Xavier Dariex adlı bir doktorun yönetimindeki* Annales *,* prestijli Félix Alcan firması tarafından yayınlandı. Alcan'ın listesi, bu dönemde "süpernormal" üzerine kitaplar yayınlayan çoğu Fransız yayıncının listesinden çok farklıydı. Alcan, psişik araştırmalar üzerine başlıkları, Okültist kitaplar veya ruhsal iletişim derlemeleriyle karıştırmak yerine, fin-de-siècle düşüncesinin öncüsü olan felsefe ve sosyal bilimler eserleriyle birlikte paranormal üzerine çalışmalar yayınladı. Alcan, Bergson, kriminologlar Cesare Lombroso ve Gabriel Tarde, Charcot ve sosyal eleştirmen Max Nordau gibi önde gelen isimlerin birincil Fransız yayıncısıydı. [457] Alcan'ın ruhsal araştırmalar üzerine seçtiği metinler genellikle bu alandaki en entelektüel açıdan titiz metinlerdi: Richet ve psikolog Gustave Geley gibi Fransız yazarların eserleri, Myers, Gurney ve diğerlerinin metinlerinin çevirileriyle birlikte ortaya çıktı.

Dariex, derginin ilk sayısında açıkladığı gibi, Annales'i *Fransız* bilimini entelektüel açıdan keskin bir çizgide tutmak için yarattı. "İngilizler, Amerikalılar ve hatta Almanlar" psişik araştırmaları keşfetmeye başlamışken, Fransızlar buna nispeten isteksizdi. Dariex'in gördüğü kadarıyla bu isteksizlik, zihin üzerine çalışan Fransız öğrenciler arasında ilerlemeyi önyargıya kurban etme yönündeki tehlikeli bir eğilimi yansıtıyordu. Bazı seçkin Fransız psikologlar, psikiyatristler ve filozoflar SPR'ye katılmıştı, ancak ülkelerinde katılabilecekleri benzer bir grup yoktu. Sonuç olarak, Dariex şöyle yazıyordu: "İngiltere'de halihazırda yapılmış olanı yapmak istiyoruz, yani bu tür çalışmalar için tarafsız bir merkez yaratmak istiyoruz, mutlak gerçeği aramaktan başka amacı olmayacak bir merkez - çıplak gerçeği, bir doktrinin veya diğerinin zevklerine göre giydirilmiş gerçeği değil." [458] Fransa'da kesinlikle Spiritist dergiler vardı, ancak ruhsal araştırmalardaki gelişmeler hakkında bilgi için tek Fransızca kaynak olarak kalırlarsa, alan akademik bilim insanlarının gözünde her zaman tehlikeye atılmış olurdu. Bu nedenle Dariex'in oluşturduğu dergi, entelektüel meşruiyet için SPR'nin yayınlarını örnek alarak çabaladı.

Dariex, İngiliz emsalini daha da taklit ederek çeşitli tıp doktorlarının ve akademisyenlerin desteğini aldı. Bunların arasında en önde geleni, Paris'teki Tıp Fakültesi'nde profesör olan Charles Richet'ti. Annales'in ilk sayısı *1891'de* çıktığında, Richet fizyoloji alanında zaten önemli bir isimdi; anafilaksiyi keşfetmesi ona 1913'te Nobel Ödülü kazandıracaktı. Richet ayrıca psikolojide de kendine bir isim yapmıştı: 1875'te, psikolojik veri toplamak için bir teknik olarak hipnozu kullanma yönündeki ilk çabalardan biri olan "provokasyonlu uyurgezerlik" üzerine bir makale yayınladı. [459] Sonraki yıllarda, hipnotik fenomenler üzerine daha fazla çalışma yayınladı ve Charcot ve Bernheim ile birlikte bu alanda öncü olarak yaygın bir şekilde kabul gördü. Ancak Richet'nin çalışması, daha iyi bilinen meslektaşlarınınkinden farklı bir odak noktasına sahipti. Birincil ilgi alanı zihinsel hastalıkları tedavi etmek değil, hipnozu psikolojik araştırma aracı olarak kullanmaktı; 1880'lere gelindiğinde medyumların incelenmesine yönelmişti.

Richet, Annales'i hemen onayladı ve ilk sayıya yazdığı uzun bir giriş yazısında Fransız psişik araştırmalarının geleceğine dair umutlarını dile getirdi. Yazdığına göre yeni dergi, SPR'nin başlattığı önemli projeyi ilerletecekti: "belirli gizemli, anlaşılması zor, bilinmeyen fenomenleri pozitif bilimlerin çerçevesine getirmek." Richet, psişik fenomenler söz konusu olduğunda bu sürecin benzersiz bir yanı olmadığını savundu; tüm bilimler başlangıçlarında "gizli" bir aşamadan geçti. Hipnoz Mesmerizm olarak, kimya simya olarak başlamıştı. Bilimsel ilerleme sonunda medyumsal fenomenlerin incelenmesinde de aynı dönüşümü gerçekleştirecekti. Richet'ye göre bu değişimi başlatmanın yolu konuya yeni bir yaklaşım getirmekti. Spiritist ve Okültist dergiler, harikulade fenomenlerle ilgili neredeyse tüm raporların gerçek olduğunu varsaydılar ve sonra bunların önemi hakkında özgürce teoriler ürettiler. Dariex bu süreci tersine çevirmeye söz verdi: Yeni dergisi, Spiritist ve Okültist yayınların okuyucularına sunduğu zengin tuhaf hikayeler ziyafetinden uzak duracak ve bunun yerine telepatiyle ilgili gerçekleri bildirmekle sınırlayacaktı. Ayrıca Annales, *fenomenlerin* gerçekliği tamamen kanıtlanana kadar herhangi bir teorik spekülasyon yayınlamaktan kaçınacaktı. Richet, bu aşamada, "tüm ayrıntılarıyla iyi çalışılmış küçük bir gerçeğin" "metafizik veya hiperfizikteki en bilgili tezlerden sonsuz derecede daha fazla değere sahip olduğunu" ileri sürdü. [460]

Ancak pratikte, bu münzevi odaklanmanın Dariex için uzun vadeli bir editoryal strateji olarak sürdürülmesinin imkansız olduğu kanıtlandı.

1891. thejournal, hem zihinsel hem de fiziksel olmak üzere giderek genişleyen bir fenomen yelpazesine ilişkin raporlar içeriyordu. Bu değişimin katalizörü, Haziran 1891'de Napoli'de düzenlenen ve İtalyan medyum Eusapia Paladino tarafından üretilen fenomenlerin incelenmesine adanmış bir dizi seanstı (şekil 14). İtalyan psişik araştırmacı Ercole Chiaia tarafından keşfedilmeden önce bir ev hizmetçisi ve amatör spiritüalist olan Paladino, en katı deneysel kontroller gibi görünen şeyler altında muhteşem fenomenler üretebiliyordu. Annales'te yayınlanan raporlara göre *, Napoli seanslarında* bir masanın havaya uçmasını sağladı, gizemli vuruşlar yaptı ve fiziksel temas olmadan bir zili havaya uçurdu. Bu tezahürler kendi başlarına belirgin değildi - spiritüalist dergiler bu tür açıklamalarla doluydu ve yıllardır böyleydi. Paladino'nun fenomenlerini dikkate değer kılan şey, izleyicileriydi. Chiaia, psişik araştırmanın açık sözlü bir eleştirmeni olan ünlü kriminolog Cesare Lombroso için Haziran 1891 oturumlarını ayarlamıştı. Ancak ilk seanstan sonra Lombroso, daha önceki direnişinden "oldukça utandığını" ilan etti ve fikrini değiştirdi. [461]

Dariex için, Lombroso gibi seçkin bir bilim adamının dönüşümü, derginin yaklaşımını genişletmeyi fazlasıyla haklı çıkardı. 1897'de yayınlanan bir okuyucu eleştirisine yanıt olarak Dariex, Paladino seanslarının önemini vurguladı; özellikle 1891 ve 1895'te yapılanlar.

1892. “Uzun ve sabırlı bir çalışma bizi—arkadaşlarımızla birlikte —Eusapia’nın medyumluğundan kaynaklanan fenomenlerin gerçekliğini kabul etmeye yönelttiğinden,” diye okuyucularına bildirdi, “Artık *Annales psişiklerini bu kadar katı bir şekilde kapalı tutmayı bırakıp yeni gerçekleri—*

bilimsel biçimde sunulmasalar ve sadece eğlenceli anekdotlar olarak değer taşısalar bile—hoş karşılayabiliriz diye düşünüyoruz.” Dariex’in kendisi Paladino’nun gerçek doğaüstü fenomenler ürettiğini hiç görmemişti, ancak bunu yapan —ya da en azından yaptıklarına inanan— “bilim adamlarının” üstünlüğü , onun görüşüne göre herhangi bir rasyonel gözlemci için fazlasıyla yeterli bir kanıttı. [462]

1890'lar boyunca bu güven haklı görünüyordu. Birçok kişi ruhsal araştırmayı psikolojinin meşru bir dalı olarak görüyordu. Alman ruhsal araştırmacı Albert von Schrenck-Notzing'in Annales'te belirttiği gibi , Gilles de la Tourette ve Hippolyte Bernheim gibi seçkin isimler bedenin sınırlarının ötesinde zihinsel eylem olasılığını kabul eden ifadeler yayınlamışlardı. [463] Bu tür olgular çok uçuk görünüyordu

Şekil 14. Ünlü medyum Eusapia Paladino Paris'te bir seansta. Camille Flammarion'un popüler *Les Forces naturelles inconnues* (1907) kitabında yayınlanan resmin orijinal başlığı şöyledir: "Bir masanın tamamen havaya kaldırılması: M. Flammarion'un oturma odasında çekilen fotoğraf, 12 Kasım 1898. (Soldaki ilk bacak yerden 18 santimetre yukarıda, ikincisi 13, sağ arka bacak 8, sol arka bacak 14). Bir yardımcı, medyumun gözlerini parlak magnezyum flaşından gizlemek için bir yastık kullanır. Bu medyum (Eusapia), şüpheli herhangi bir hareket yapmayı imkansız hale getiren bir pozisyonda tutulur." (Yazarın koleksiyonu.)

daha az yaratıcı gözlemciler için, çünkü henüz "aracı nedensel psişik faktör" bilinmiyordu. Ancak bu gizem çözüldüğünde, telepati ve telekinezi otomatik yazıdan daha yabancı görünmeyecekti. Dönemin en prestijli felsefi dergilerinden birinde çıkan bir makalede, psişik araştırmacıları "modern mistisizm" uygulamakla suçladığında - bilimsel titizliği, cevaplanamayan sorulara olan fazlasıyla insani bir saplantı uğruna terk etmekle - Richet kendi çalışmalarını benzer terimlerle savundu. [464] Telepati üzerine yaptığı güncel çalışmaların, on altı yıl önce gerçekleştirdiği hipnoz çalışmalarından farklı olmadığını ileri sürdü. Richet, bu deneyleri üstlendiği sırada otomatik yazı gibi fenomenlerin tamamen mantıksız göründüğünü iddia etti. [465] Ancak 1891'e gelindiğinde, bilincin trans hallerinde parçalanabileceği fikri deneysel psikolojinin temel ilkesi olarak kabul edilmişti. Bir zamanlar sözde bilimsel "mistisizm" biçimi olarak kınanan bir teknik olan hipnoz, zihinsel yaşamın geniş ve daha önce şüphelenilmeyen alanlarını açığa çıkarmış ve bunları titiz bilimsel çalışmalara açık hale getirmişti. Psişik araştırma bu süreci bir adım öteye taşıdı.

Psikolojik projenin bu anlayışı hiçbir şekilde kendine özgü değildi. Deneysel psikolojiye adanmış ilk Fransız enstitüsü olan Institut psychique internationale'in (daha sonra Institut général psychologique) başkanı olarak yaptığı açılış konuşmasında Janet, ruhsal araştırmalara benzer şekilde önemli bir rol verdi. Psikolojinin bir disiplin olarak temel misyonlarından birinin, "felsefi ve dini sorunlar" üzerine yeni bakış açıları sağlamak olduğunu ileri sürdü. "Telepati, telekinezi, basiret ve medyumluk" çalışmaları bu girişimde önemli bir rol oynadı, çünkü "düşüncenin en derin güçleriyle ilişkili görünüyorlar" ve bu nedenle "insan doğası" üzerine yeni bir ışık tutmayı vaat ediyorlardı. [466] Janet daha sonra ruhsal araştırmayı enstitünün diğer üyeleri tarafından takip edilen fizyolojik psikolojiyle uzlaştırmanın giderek zorlaştığına tanıklık etse de, örgütün dergisi yine de 1930'lara kadar olağanüstü fenomenler üzerine çalışmalar yayınlamaya devam etti. [467]

Büyük ölçüde, Fransız psikoloji topluluğunun 1890'larda ve 1900'lerin başında ruhsal araştırmaları kabul etmeye devam etmesi, medyumlar ve trans halleri üzerine yapılan çalışmaların disiplinin bir bütün olarak gelişiminde oynadığı önemli rolden kaynaklanmıştır. Henri Ellenberger'in gösterdiği gibi, bu tür çalışmalar fin-de-siècle psikolojik projesinin en çarpıcı biçimde yenilikçi yönlerinden birini, daha önceki üniter benlik kavramını paramparça eden yeni bilinç teorilerinin geliştirilmesini desteklemiştir. [468] Hélène Smith ve Eusapia Paladino gibi medyumların tuhaf başarıları, sıradan uyanık farkındalık alanının ötesinde var olan ve deneysel psikolojinin deneysel tekniklerinin keşfetmeye mükemmel şekilde

uygun olduğu geniş bir zihinsel yaşam bölgesini ortaya çıkarıyor gibi görünüyordu. Filozofların ve metafizikçilerin eski güvenilir dayanağı olan içgözlem, bu yeni keşfedilen zihinsel aktivite biçimini aydınlatmaktan acizdi: Yalnızca deneysel sorgulama ve eğitimli bir uzmanın delici gözü onun derinliklerine gerçekten inebilirdi. Freud öncesi dönemde psikologların tasarladığı bilinçaltı olguları, hipnoz gibi deneysel tekniklerin kontrollü kullanımıyla en iyi şekilde incelenebiliyordu ve tüm bu çabayı mümkün kılanlar, histerikler ve mesmerik uyurgezerlerle birlikte medyumlardı.

Psikologlar bilinçaltı zihinsel süreçlerin önemi konusunda geniş bir fikir birliğine varsalar bile, entelektüel ifadenin bu yeni teorize edilmiş kategorisine bir değer ve kapsam atfetme zamanı geldiğinde keskin bir şekilde farklılaştılar. Bazıları bu tür tüm aktiviteleri patolojik olarak değerlendirirken, diğerleri bazı biçimlerini normal zihinsel yaşamın yararlı parçaları olarak gördü. Daha da dramatik olanı, bazı psikologlar zihnin bireysel bedenin sınırlarıyla sınırlı olduğunu savunurken; Richet gibi diğerleri, zihinsel fenomenler yelpazesinin telepati ve telekinezi gibi şeyleri içerebileceği olasılığını kabul etmeye istekliydi. Fransa'da, bu tartışma bilinçaltına ilişkin dönemin en etkili iki kavramı etrafında birleşti: Pierre Janet'in 1889 tarihli monografisi *L'Automatisme psychologique'de ileri sürdüğü "psişik parçalanma" modeli ve Frederic WH Myers'ın "bilinçaltı benlik" teorisi, ilk olarak Fransızca konuşan kitlelere beş yıl önce SPR'nin Tutanaklar'ında* yayınlanan bir makalenin 1897'deki çevirisiyle tanıtıldı . Janet, filozof Hippolyte Taine ve Moreau de Tours ve Charcot gibi psikiyatristlerin oluşturduğu emsali izleyerek, bilinçaltı zihinsel aktiviteyi zihinsel hastalığın bir belirtisi olarak ele aldı ve onu her türlü zihinsel faaliyetten kararlı bir şekilde ayırdı.
"süpernormal" tezahürler. [469] Ona göre, bilinçaltı, tanımı gereği "aşağı" zihinsel aktivitenin bir alanıydı. Myers ise, "bilinçaltının" zihinsel yaşamın en yüce yönlerini kapsadığını ileri sürdü: yalnızca dehanın yaratıcı ilhamları değil, aynı zamanda belirli medyumların sahip olduğu görünen tuhaf güçler. Fin de siècle sırasında Fransız psikologlar arasında ortaya çıkan çok değerli benliğe dair sayısız diğer teori genellikle bu yaklaşımlardan birine dayanıyordu veya bir dereceye kadar sentez yapmaya çalışıyordu.

Psişenin bu iki çarpıcı derecede farklı vizyonu arasındaki çatışma, psikologların psişik araştırmaya getirdiği zıt umutları yansıtma eğilimindeydi; bu, Flournoy'un tahminine göre Dreyfus vakasına bu kadar benzeyen faktördü. Bir grup için, bilinçaltı yalnızca yozlaşmış ve asi psişik güçlerin bir karmaşasıydı ve bu gerçeği ortaya çıkarmak psişik araştırmanın göreviydi. Örneğin Janet, medyumluk üzerine yapılan bilimsel çalışmaların bir tür toplumsal hijyen işlevi göreceğine, birçok kaygılı, dümensiz ruhsal arayıcının "aslında tamamen psikolojik olan belirli fenomenleri" yanlış yorumlamasına yol açan "sinirsel merakı" hafifleteceğine inanıyordu. [470] Diğer grup için, bilinçaltı bilim insanlarının sonunda ruhu keşfedecekleri alandı ve psişik araştırmanın görevi bu aşkın aleme açılan bir kapı görevi görmekti. Örneğin psikolog Gustave Geley, insanın “bilinçaltı varlığının” olağanüstü olaylarla tezahür ettiği ayrıntılı bir deneysel çalışmanın, ruhun ölümsüzlüğünün maddi bir gerçek olduğunu sonunda göstereceğini savundu. [471]

Janet ve Myers tarafından benimsenen bilinçaltı modelleri arasındaki ayrımlar, medyumculuğa ilişkin zıt görüşlerinde en açık şekilde ortaya çıktı. Janet için medyum olarak hareket etme yeteneği bir tür zihinsel patolojiydi. Ona göre sağlıklı bir ruh her şeyden önce birleşik ve sıkı bir şekilde organize edilmişti. Zihin otomatik olarak duyusal izlenimleri toplar ve bunları hafızada depolardı; bilinç ve onunla birlikte birleşik, tutarlı bir kimliğin farkındalığı, bu izlenimleri anlamlı bir bütün halinde sentezleme sürecinden ortaya çıktı. Hafızayı ve duyusal verileri seçme, seçme ve yorumlama süreci önemli bir çaba gerektiriyordu. Bazı bireyler Janet'in "psikolojik yoksulluk" adını verdiği kalıtsal bir durumdan muzdaripti ve bu nedenle bu işi yapacak güce sahip değillerdi. [472] Bu zayıf zihinler arasında, kişilik parçalara ayrılma veya "parçalanma" eğilimindeydi. Düzeni korumak için güçlü bir sentetik kapasite olmadan, anılar ve duyusal izlenimler, öznenin bilinçli farkındalığının erişemeyeceği çok sayıda düğüm etrafında birleşmeye başlar ve bir dizi rahatsız edici semptoma yol açardı - örneğin histerik körlük veya hipnotik telkine karşı patolojik bir hassasiyet. Janet'in iddiasına göre medyumlar, sentetik kapasitelerinin zayıflığını kasıtlı olarak daha da kötüleştiren, kendi kişiliklerinin parçalanmasının işaretlerini dünya dışı müdahalelerle karıştıran "yozlaşmışlardı". [473]

Janet'in görüşüne göre, güçlü bir şekilde ifade edilen, görünüşte özerk bilinçaltı zihinsel aktivite, tanım gereği aşağıydı. En yüksek entelektüel başarılar zorunlu olarak bilinçli zihnin eseriydi - irade eylemleri, başka bir yerden pasif bir şekilde alınan hediyeler değil. Duyusal izlenimlerin uçsuz bucaksız karmaşasından tutarlı bir kimlik sentezlemek başlı başına yaratıcı bir süreçti:

> en üst düzeyde bir gerçeklik olan bilinç, ... yapıcı bir etkinliktir. Bu etkinlik, kendi doğasını kendimiz tefekkür edersek görebileceğimiz gibi, her şeyden önce, az ya da çok sayıda verili olgu dizisini, onu oluşturan parçalardan farklı yeni bir olguya birleştiren sentetik bir etkinliktir. Bu gerçek bir yaratma eylemidir, çünkü hangi bakış açısını benimsersek benimseyelim, . . . bu heterojen unsurları yeni bir biçime birleştiren eylem, unsurların kendilerinden ortaya çıkmaz.

Janet, bir dahinin bu sentetik yeteneği, muazzam bir zihinsel güç gösterisiyle bir adım öteye taşıyabildiğine inanıyordu; sadece birleşik bir benlik yaratıp sürdürmekle kalmıyor, aynı zamanda yeni sentez biçimleri icat ederek dünyayı anlamanın tamamen yeni yollarını öneriyordu. Bilinçaltı fenomenler, irade onları şekillendirmediği için daha az değerliydi. Medyumların ürettiği tuhaf fenomenlerin insanların üstün doğasının işaretleri olduğuna inanmak, Janet'in "aşağı" bilinçaltı kökenlerinin doğrudan bir ürünü olarak sunduğu ruh iletişimlerinin büyük çoğunluğunun sıradanlığı gibi garip gerçeklikleri bilerek görmezden gelmekti. Medyumların otomatik yazıları, Janet'e çocukların, histeriklerin ve mesmer uyurgezerlerin ürettiği benzer metinlerle çok ortak noktaya sahipmiş gibi geldi. Her durumda, yazarlar "kelimlerini yönetemeyen ve zayıf kişiliklere" sahip bireylerdi. Janet'e göre sağlıklı ve üretken bir zihin, her şeyden önce kendini kontrol edebilen bir zihindi. Bilincin devam eden emeğinin ustalığı, gerçek "özgürlük ve ilerleme" için gerekli bir ön koşuldu. [474]

Myers, ölümünden sonra yayınlanan başyapıtı *Human Personality and Its Survival of Bodily Death'e* bilinçaltına ilişkin bu görüşün eksikliklerini işaret ederek başladı. Birçok açıdan benliğin "sömürgeci" *olduğunu kabul*

etti - egemen, her zaman sayıca üstün bir sentezleme kapasitesi tarafından bir arada tutulan ilkel, inatçı parçaların bir koleksiyonu - ancak Janet'inki gibi teorilerin indirgeyici olduğunu düşündü. Özellikle Myers, birleşik benliği salt irade gücüyle üretilen geçici bir yanılsamaya dönüştüren bu yeni anlayışın, zihnin aşkın bir ruhsal boyuta sahip olma olasılığını kapatıyor gibi görünmesine itiraz etti. Bu boyut, ancak bireysel kimlik nihayetinde bir tür istikrarlı, değişmez entelektüel çekirdeğe dayanıyorsa var olabilirdi. Janet'inki gibi teorilerin destekçilerinin, "açıkçası, organizmadan bağımsız bir yaşam, tek kelimeyle bir insan ruhu kavramından vazgeçtiklerini" gözlemledi. [475]

Myers, bilinçaltı zihinsel süreçlerin daha geniş bir tanımını geliştirerek bu "birliği" yeniden sağlamaya çalıştı ve buna "gizli" adını verdi. Bu genişletilmiş kavramı, ışığa bir benzetme yaparak açıkladı. Fizikçiler, güneş ışınları üzerine yaptıkları çalışmalarda, kızılötesi ve ultraviyole ışığın görünür spektrumun uçlarının ötesinde var olduğunu keşfetmişlerdi. Benzer şekilde psikologlar da, sıradan uyanık farkındalığın erişebildiği zihinsel yaşam yönlerinin, "keşfedilmemiş, sınırsız bir ışının" yalnızca bir kısmını oluşturduğunu keşfetme sürecindeydiler. Psikolojik spektrumun alt, kızılötesi ucunda, sindirim ve kan dolaşımı gibi yaşamı sürdüren "organik süreçler" ve Janet ve diğerlerinin histeriklerde fark ettiği belirli patolojik davranış biçimleri vardı. Ancak Myers'ı en çok ilgilendiren ve Janet'in teorisine doğrudan meydan okuyan şey "psikolojik spektrumumuzun mor ucunun ötesinde yatan yeteneklerdi". "Güneş spektrumunun mor ucunun ötesinde yatan aktinik enerji" diye yazdı,

> maddi dünyamızda, kırmızı ucun ötesinde yatan karanlık ısıdan daha az belirgin bir şekilde etkilidir. Yine de, ultra-entelektüel veya süpernormal yeteneklerin dünyevi organizmalar olarak refahımız üzerindeki etkisinin, organik veya normal altı yeteneklerin etkisinden daha az belirgin olduğu söylenebilir. Yine de, bakışımızın en çok gayretle sabitlenmesi gereken şey, spektrumumuzun *bu uzantısıdır.* Soruşturmamızın kozmik bir bakış açısına açıldığını ve bizi sonsuz bir yola teşvik ettiğini *orada bulacağız.*

Janet, Ribot ve diğer benzer düşünen psikologların geliştirdiği "sömürgeci" zihin modeli, Myers'ın iddiasına göre, yalnızca zihinsel spektrumun kızılötesi ucuyla ilgiliydi. Gerçekten etkili bir modelin ultraviyoleyi de hesaba katması gerekiyordu. [476]

Myers, bu daha geniş kavramın, bilinçsiz entelektüel aktiviteyi tanım gereği patolojik veya dejenere olarak düşünmeyi açıkça mantıksız hale getirdiğini ileri sürdü. Bazı biçimleri öyle olabilirdi, ancak diğerleri daha yüksek bir şeyin işaretleriydi. Myers'ın açıklamasında, bilinçaltı entelektüelliğin en yüksek tezahürleri, dehanın yaratıcı ilhamları ve -daha da dramatik bir şekilde- zihinler arasındaki telepatik iletişimdi. Myers'ın psişik araştırmacıların kesin olarak gösterdiğine inandığı telepatinin gerçekleşebileceği gerçeği, insanın "gezegensel veya geçici bir varlık olmadığını; kozmik ve ebedi şeyler arasında tam bir insan olarak varlığını sürdürdüğünü" kanıtladı. [477] Başka bir deyişle, telepati, Myers'ın bilinçaltı spektrumun "mor" ucunu ölümsüz ruhun fiziksel konumu olarak sunmasına izin verdi.

Zihinsel yaşamın bilinçaltı yönlerine yönelik bu yaklaşım, Myers'ın medyumları ve genel olarak spiritüalizmi kesinlikle olumlu bir ışıkta sunmasına yol açtı. Birçok ruhsal iletişimin öte dünyadaki kökenleri

hakkında çekincelerini dile getirirken, medyumluk uygulamasının lehine de savundu. Janet'in çok tehlikeli bulduğu bilinçli kontrolün terk edilmesi, Myers'a potansiyel bir kurtarıcı kurtuluş biçimi olarak çarptı. Myers için bilinçaltı, bir düzensizlik ilkesi değil, aşkınlık ilkesiydi. Myers, 1900 Paris psikoloji kongresinde yaptığı sunumda, davasını kesin bir şekilde şöyle ifade etti:

> Kişilik veya ruh kontrolünün, ele geçirilmenin veya pnömaturjinin bu şekilde ikame edilmesinin, ırkımızın evriminde normal bir ileri adım olduğunu iddia ediyorum. İnsanda bir ruhun var olduğunu ve bu ruhun organizmadan kısmi ve geçici olarak ayrışabilmesinin sağlıklı ve arzu edilir olduğunu; daha sonra kendisinin artan bir görüş özgürlüğünden yararlandığını ve ayrıca bu sayede ayrılmış bir ruhun, yeryüzünde hala enkarne olan diğer ruhlarla iletişim kurmak için kısmen boşalmış organizmayı kullanmasına izin verdiğini iddia ediyorum.
>
> Ben, bu şekilde çok fazla bilginin elde edildiğini, daha fazlasının da geleceğini iddia ediyorum. [478]

Medyumun transını bir yozlaşma biçimi olarak sunmak yerine, Myers tam tersini savundu: Medyumlar insan ilerlemesinin öncüleriydi, insanlığın henüz hayal bile edilemeyen ruhsal farkındalık seviyelerine ulaşmasını sağlayacak yetenekleri geliştiriyorlardı. Janet için insan yaratıcılığının ve başarısının *zirvesini işaret eden normal bilinç* , Myers için devam eden bir yolculukta sadece bir durak noktasıydı.

Günümüzün disiplin sınırlarına ve deneysel psikolojinin varsayımlarına alışkın bir okuyucu için Myers'ın açıklamaları şaşırtıcı derecede abartılı görünüyor. Ancak, Myers'ın fikirlerini oldukça ciddiye alan 1900 Kongresi'ne katılan psikologlar için durum böyle değildi. Toplantının başkanı olan ve kendi çalışmalarında ruha yer olmayan "sömürgeci" bir benlik varsayan Ribot, Myers'ı fahri başkan olarak bile aday gösterdi. [479] Seyirciler adaylığını sıcak bir şekilde desteklediler. Kısmen, bu içten karşılama muhtemelen İngiliz düşünürün bozulan sağlığının bir kabulüydü: Paris seyahatinden kısa bir süre sonra öldü. Eleştiri eksikliği, Myers sunumunu İngilizce yaptığı ve entelektüel rakiplerinin çoğu Fransızca veya Almanca konuştuğu için dil engeli sonucu da olmuş olabilir. Ancak aynı zamanda, Myers'ın teorisine yönelik genel hoşgörü, psikolojinin bir disiplin olarak gelişiminin bu aşamasında bilinçaltına yönelik kabul edilebilir yaklaşımların dikkate değer genişliğini ortaya koymaktadır. Yeterli retorik incelikle ele alındığı takdirde, telepati ve diğer "süpernormal" yeteneklerin uyanık farkındalık alanının ötesinde var olabileceği ve ölümsüz ruhun gerçekliğinin kanıtı olarak hizmet edebileceği fikri, giderek daha tartışmalı olsa da savunulabilir bir pozisyon olarak kaldı.

Elbette Janet ve Myers, bu dönemde bilinçaltı sorusunu ele alan tek psikologlar değildi, ancak Freud'un yükselişinden önce, bu iki yaklaşım, alandaki yeni fikirlerin birleştiği kutuplardı. Fransa'da, 1900'lü yıllar, en azından kısmen medyumlar üzerine yapılan çalışmalardan toplanan deneysel verilere dayanan yeni zihin teorilerinin yaygınlaştığına tanık oldu. Bu teorilerden bazıları Janet'in varsayımlarını paylaşarak, ruhun parçalı doğasını vurguladı ve soyut düşünceyi sıradan bir uyanıklık durumunda entelektüel etkinliğin zirvesine yerleştirdi. Örneğin Ribot, Joseph Grasset ve Alfred Binet için, medyumların ürettiği fenomenlerin aşkın olanla hiçbir ilgisi yoktu, bunun yerine ya patolojinin ya da basit sahtekarlığın

belirtileriydi. [480] Ancak diğerleri, Myers'ı hareket noktası olarak aldılar. Richet, Geley ve Paul Gibier gibi düşünürler -hepsi önemli akademik veya klinik pozisyonlara sahipti- medyumların insan evriminde ileri bir adımı işaret eden yeni bir tür zihinsel yetiye sahip olduğunu savundular. [481] Flournoy ise, bu yaklaşımların her ikisinden de yararlanarak alternatif bir görüş geliştirdi: Bilinçaltının yaratıcı bir ilham kaynağı olabileceğini kabul etti ve telepati olasılığını kabul etti, ancak medyumluğu patolojik bir durum olarak sundu. Bu figürlerin her birinin benimsediği yaklaşımlar, sırayla, psişik araştırmaya yönelik tutumlarını şekillendirdi. Ribot, Grasset ve Binet, "süpernormal" fenomenler sorusunu tartışırken ihtiyatlı davranırken, Richet, Geley ve Gibier bu tür tezahürleri, ruhun gerçek anlamda anlaşılmasının anahtarı olarak gördüler.

Fin-de-siècle'de zihin üzerine yeni teorilerin yayılması sadece psikologlar arasındaki disiplinler arası bir tartışma konusu değildi. Bu yeni fikirler akademik felsefenin rafine dünyasından *grande presse sayfalarına kadar uzanan çok çeşitli farklı kesimlerde ilgi gördü.* H. Stuart Hughes'un gösterdiği gibi, bilinç, doğası ve sınırları sorusu dönemin temel meşguliyetlerinden biriydi ve Pozitivizmin epistemolojik eksikliklerine yönelik artan endişeden kaynaklanıyordu. [482] Örneğin Henri Bergson, 1901'de Janet'in Institut général'ine hitap ettiğinde, rüyalar ve duyusal izlenimlerin rastlantısallığı üzerine karmaşık bir meditasyonu, telepati de dahil olmak üzere "bilinçdışının gizli derinliklerinin" sürekli incelenmesinin önemini ilan ederek sonlandırdı; bu, onun görüşüne göre "gelecek yüzyılda psikolojinin başlıca görevi" olacak bir projeydi. [483]

İlk olarak 1891'de Figaro illustré'de yayınlanan bir makalede , Camille Flammarion—şimdi Fransa'nın en ünlü bilimsel popülerleştiricisi—benzer bir bakış açısını çok daha erişilebilir terimlerle ifade etti. "Bizim fin-de-siècle'ımızın" karakteristik özelliği olduğunu yazdı, "zihin, kendisini pozitif olarak nitelendiren felsefenin onaylamalarından yorulur." Bu şüphecilik, ona göre, bilimsel ilerlemenin bir ürünüydü. Pozitivizmin epistemolojisi, duyular tarafından sağlanan bilginin şeffaf ve güvenilir olduğu varsayımına dayanıyordu. Ancak psikoloji, fizyoloji ve fizikteki yeni keşifler, duyusal algıyı daha sorunlu hale getirmişti:

> Duyularımızın tanıklığını analiz ettiğimizde, bunların bizi kesinlikle aldattığını görüyoruz. . . . Katı cisimlere dokunuyoruz: böyle bir şey yok. Uyumlu sesler duyuyoruz: hava sadece sessiz olan dalgaları taşıyor. Işığın ve doğanın gösterisini gözlerimizin önünde canlandıran renklerin etkilerine hayran kalıyoruz: aslında ne ışık ne de renk var, sadece optik sinirlerimize çarpan ve bize bir aydınlık hissi veren belirsiz, eterik hareketler var. Ayağımızı ateşte yakıyoruz: bizim bilmediğimiz bir şekilde, yanma hissi sadece beynimizde bulunuyor. Sıcaktan ve soğuktan bahsediyoruz: evrende ne sıcak ne de soğuk var, sadece hareket var. Bu yüzden duyularımız bizi aldatıyor. Duygu ve gerçeklik aynı şey değil.

Duyular, Pozitivistlerin güvenle varsaydığı gibi, dünyaya ilişkin doğrudan bilgi edinmenin bir yolu değildi. Deneyimi, gerçek doğasını gizleyecek bir şekilde aracılık etmekle kalmıyorlardı, aynı zamanda acınacak derecede sınırlıydılar. Örneğin, kulağın duyabileceği en yüksek ses ile gözün görebileceği en kırmızı ışık arasında geniş bir frekans aralığı vardı. Flammarion'a göre, bu basit gerçek, duyuların algılama kapasitesinin ötesinde uzanan geniş bir doğa parçasında yaşadığını gördüğü medyumsal

fenomenlerin gerçekliği için güçlü bir argümandı. Bu bakış açısından, "bir zihnin bir başkası üzerindeki, belli bir mesafeden etkisi", "bir mıknatısın demir üzerindeki etkisinden, ayın dünyaya çekiminden, insan sesinin elektrikle taşınmasından, bir yıldızın kimyasal yapısının ışığından analiz edilebileceğinin ortaya çıkmasından veya çağdaş bilimin diğer harikalarından daha olağanüstü değildi." Bu yeni bilimin, duyularla algılanan dünyaya ilişkin Pozitivist saplantısından kurtulmuş olarak, bilinç ve insan potansiyeli hakkında çok daha derin ve daha ayrıntılı bir anlayış geliştirmeye başlaması yalnızca zaman meselesiydi. [484] Yirminci yüzyılın ilk yıllarında, çok değerlikli benlik kavramı -psişik araştırmanın ortaya çıkardığı sorularla bağlantısı, ilham ettiği umutlar ve neden olduğu kaygılarla birlikte- eğitimli Fransız erkek ve kadınlar arasında yaygın bir para birimi haline gelmişti.

Spiritizm Krizi

Pierre Janet, 1892'de Spiritist literatürün tarihsel bir araştırmasını üstlendiğinde, alandaki yazarların şaşırtıcı bir kör nokta geliştirdiğini fark etti. 1870'lerin sonuna kadar, Spiritist kitaplar ve süreli yayınlar, otomatik yazıların üretildiği seansların ayrıntılı anlatımlarıyla doluydu, ancak 1890'ların başlarında, bir zamanlar çok önemli olan bu kanıt parçaları nadir hale gelmişti. Bunun yerine, hareket içindeki gazeteciler dikkatlerini, iç içe geçmiş doktrinel polemikler, metafizik konular üzerine denemeler ve genellikle İngilizce süreli yayınlardan alınan muhteşem fiziksel fenomenlerin ikinci el açıklamaları gibi diğer konulara adadılar. Daha da çarpıcı olanı, birinci elden deneysel gözlemden bu uzaklaşmanın, son psikolojik keşiflerin tamamen ihmal edilmesiyle birlikte gelmesiydi. Bu durumda sessizlik, anlamlıydı. Janet, spiritist gazetecilerin, otomatik yazma seanslarında tam olarak ne olduğunu anlatmaktan "tamamen bilinçsizce" kaçınmaya başladıklarını, çünkü bu tür fenomenlerin artık Spiritizmin dayandığı varsayımları itibarsızlaştıran bir şekilde bilimsel olarak açıklanabilir hale geldiğini öne sürdü. Janet'in gördüğü kadarıyla bu yazarlar, "putlarını artık dinsizlerin alaylarına maruz bırakma cesareti olmayan, derinden ikna olmuş, çok samimi rahipler gibiydi." Yazılı spiritüel iletişimlerin üretimi hala hareketin merkezinde yer alıyordu, ancak artık dışarıdakilere gerçek bir harika olarak sunulamıyordu. [485]

Elbette, Spiritist basının havası, Kardec'in *Revue spirite'in editörü olarak halefi* Pierre-Gaëtan Leymarie'nin sahte ruh fotoğrafları satma rolü nedeniyle mahkum edildiği 1875'ten bu yana önemli ölçüde değişmişti (bkz. bölüm 4). İlk on beş yılında, Spiritizm homojenliğiyle dikkat çekmişti. Zéphyre-Joseph Piérart gibi bazı muhalifler alternatif yaklaşımlar geliştirmeye çalışmış olsalar da, bu tür figürler heterodoks manzarada marjinal bir yer işgal etmişti: Allan Kardec'in teorileri ve bunları desteklemek için kurduğu örgüt baskın olmaya devam etti. 1880'lerin başında, bu birlik bozuldu. Bazı liderler yeni yaklaşımlar için Kardec'in ötesine bakmaya başlarken, diğerleri kurucunun orijinal fikirlerinin zıt yönlerine odaklanmayı seçti. Para ve kurumsal öncelikler hakkındaki anlaşmazlıklar, birkaç karizmatik bağımsız medyumun iddialılığı gibi bu farklılıkları daha da kötüleştirdi. Bu parçalanma, Spiritist gazeteciliği geçmişlerinden çok daha tartışmalı hale getirdi; çünkü her grup, diğerlerine yönelik polemiklerde kendi görüşlerini savunuyordu; ancak aynı zamanda hareketin genel canlılığında da önemli bir artışa işaret ediyordu.

Süreli yayınların, toplulukların ve bağımsız medyanın çokluğuna bakılırsa, 1880'ler ve 1890'ların merkezsizleşmiş, tartışmacı ve aşırı çeşitli Spiritizmi benzeri görülmemiş sayıda taraftar çekmişti.

Bu dönemde Spiritistler arasındaki temel anlaşmazlık, hareketin doğasına ilişkin çatışan görüşlerden kaynaklanıyordu: Bu, yas tutanlar için bir teselli kaynağı olan "ahlaki" bir girişim miydi, yoksa birincil amacı öte dünyaya yönelik deneysel bir yaklaşım geliştirmek olan "bilimsel" bir proje miydi? Bu görüşlerin her birinin baskın sözcüleri, fin-de-siècle Spiritizminin bir bütün olarak merkezi figürleri olarak ortaya çıktı: Léon Denis, ahlaki anlayışın, Gabriel Delanne ise bilimsel anlayışın önde gelen savunucusu oldu. Ahlaki Spiritistler genellikle Kardec'in öğretilerini inanç maddeleri olarak kabul ederken, bilimsel olanlar bunları kesin kanıta ihtiyaç duyan hipotezler olarak gördüler. Çoğu Spiritist yorumcu için bu ayrım cinsiyete dayalıydı: Her iki yaklaşımın destekçileri ve karşıtları, ahlaki olanı kadınlıkla, bilimsel olanı ise erkeklikle eş tutuyordu.

Janet'in gözlemlediği gibi, 1880'ler boyunca ve 1890'ların başlarında, bu gruplardan hiçbiri psikoloji alanını dönüştüren gelişmelere fazla dikkat etmedi. Bunun yerine, her ikisi de otomatik yazmanın zorunlu olarak başka bir dünyadan kaynaklandığı ilkesini kabul etti, zihin üzerine yeni teoriler bu varsayımı giderek daha zayıf hale getirirken bile. Ancak 1890'ların sonunda, psikoloji alanındaki gelişmeleri görmezden gelmek imkansız hale geldi. Önemli dönüm noktası, 1899'da, hala hareketin en bilinen yol arkadaşı olan Camille Flammarion'un, ruh iletişimlerinin aslında medyumun kendi fikirlerinin veya seansta bulunan diğerlerinin fikirlerinin "bilinçdışı yansımaları" olduğunu açıkça iddia etmesiyle gerçekleşti. [486] Bu itirafın basında yer alması, Spiritistleri çok değerlikli benlikle gecikmiş bir ilişkiye zorladı ve bu da sonunda hareketi dönüştürdü. Kardec, bilimi ve bilimsel teselliyi teselli etme vizyonunu Pozitivizmin temel varsayımı üzerine kurmuştu: tutarlı, hatta kalıcı bir benlik olduğu ve böyle bir benliğin dünya algılarının şeffaf bir şekilde doğru olduğu varsayımı. Yirminci yüzyılın ilk yıllarında, yeni entelektüel gelişmeler bu varsayımları sorunlu hale getirdi. 1930'ların başlarında, Freudyen psikanalizin zaferi ve ruhsal araştırmaların düşüşüyle birlikte, Spiritizm'in bilimle olan eski bağlantıları ortadan kalktı. Ruhlara olan inanç bir kez daha büyük ölçüde bir inanç meselesi haline geldi.

Akıl, Duygu ve İki Spiritizmin Yükselişi

Merkezi Spiritizmin çöküşü, Leymarie'nin Spiritist dava uğruna şehit olarak edindiği ahlaki otoritenin aşınmaya başladığı 1880'lerin başlarından itibaren başladı. Bir Spiritist lider olarak eksiklikleri, Buguet ile ilişkilerinde onu mahveden aynı özelliklerden kaynaklanıyordu: dramatik ve yeni fikirlere karşı düzeltilemez bir coşku, özellikle para söz konusu olduğunda görünüşlere karşı duyarsızlık. Ley-marie'nin zorlukları, Romantik Sosyalist Charles Fauvety'nin Kardec'in vefatının ardından kurulan bağımsız örgüt olan Société scientifique d'études psychologiques'in başkanı olmasıyla başladı. Fau-vety'nin, Revue spirite'in sayfalarında bolca dile getirdiği *, utanmazca sol görüşlü siyasi görüşleri* Leymarie'ye güçlü bir şekilde hitap ediyordu. Ancak diğer Spiritistler bu coşkuyu paylaşmadılar, özellikle de Fauvety, dehşete kapılmış bir eleştirmen olan medyum Berthe Fropo'nun " Belediye başkanı ve kuşağı veya Toplumu zina ve ahlaksızlıktan koruyan yasalar olmadan *Özgür Evlilik* " olarak tanımladığı şeyi savunduğunda.

Fropo, bu tür fikirlerin "bu insanların misyonunun bizi barbarlığa geri döndürmek" gibi göründüğünü ilan etti. Kardec'in dul eşi de dahil olmak üzere birçok diğer Spiritist, Fropo'nun çekincelerini paylaşmış gibi görünüyor. [487]

Leymarie, ütopik politikalara olan bu düşkünlüğünü, Kardec'in dul eşinin 1883'ün başlarında ölümünden sonra giderek artan bir cesaretle ifade ettiği yeni spiritüel fikirlere olan canlı bir ilgiyle birleştirdi. Örneğin, o yılın baharında Leymarie, "Spiritist maître'nin her zaman aynı övgülerini söylemenin" gerekli olup olmadığını sorgulayan bir konuşma yaptı ,' [488] Kardec'in metinleri hareketin çıkış noktasını sağlamıştı, dinleyicilerine söyledi, ancak bunlar öte dünya hakkında mevcut tek bilgi kaynakları değildi. Leymarie, daha fazla aydınlanma arayışında, Anglo-Amerikan Teosofisi ve yazılarında Mesih'in bir insan olmadığını, bunun yerine alışılmadık derecede güçlü, tam biçimli bir ruh maddeleşmesi olduğunu tartışmalı bir şekilde öne süren Bordeaux'lu avukat Jean-Baptiste Roustaing'in fikirleri de dahil olmak üzere çeşitli alternatifleri araştırdı. [489] Bu tür entelektüel huzursuzluk, birçok bağlı Spiritist'i kızdırdı. *Revue spirite'e hoşnutsuz eski bir katkıda bulunan kişi olarak* Leymarie'nin Teosofi Cemiyeti'ne katılma kararının "bir Protestan papazın Katolik, Apostolik ve Roma Kilisesi'nin müridi olması gibi bir şey" olduğu gözlemlendi. [490]

Leymarie'nin Société de la caisse générale et centrale du spiritisme'in (1883'ten sonra Société scientifique du spiritisme olarak anılır) mali yönetimi bu gerginlikleri derinleştirdi. Zevkleri giderek daha görkemli hale geldi ve bunları finanse etmek için fikirlerini değiştirmeye istekli görünüyordu. 1881'de ailesinin konaklama yerlerini de içeren toplum merkezini, rue de Lille'deki mütevazı bir binadan rue Neuve-des-Petits-Champs'daki daha etkileyici bir binaya taşıdı ve kirası aylık 4.600 franktı. [491] Daha da rahatsız edici olanı, Leymarie'nin Roustaing'in ateşli bir müridi olan zengin bir Bordeaux iş adamı olan Jean Guérin'den bağış almaya başlamasıydı. Birkaç Spiritist, Leymarie'nin bu yeni gelir kaynağını elde ettikten sonra Roustaing'in fikirlerine olan coşkusunun belirgin şekilde arttığını belirtti; Kardec'in kendisi 1868'de bunları açıkça kınamış olmasına rağmen. [54] [492]

1882'nin sonuna doğru, Leymarie'nin gösterişli siyasi radikalizmi, yeni manevi sistemlere olan coşkusu ve maddi zenginliğe olan bilinçsizce olan düşkünlüğü, Société de la caisse générale'de hatırı sayılır miktarda hoşnutsuzluk yaratmıştı. Fropo, genç mühendis Gabriel Delanne ve Tours'dan gelen hevesli bir öğretim görevlisi olan Léon Denis liderliğindeki özellikle öfkeli bir grup üye, ucuz bir dergi de çıkaracak olan Union spirite Française adlı yeni bir dernek kurmaya karar verdi. Leymarie ile olan açık felsefi farklılıklarına rağmen, bu örgüt Société de la caisse générale'in bir iştiraki olarak başladı. Ancak, Leymarie, Revue spirite ile rekabet edebilecek bir derginin yaratılmasına karşı çıktığında, Union spirite ana derneğinden ayrıldı *[* [493] Mart 1883'te yeni derginin ilk sayısı çıktı. Delanne tarafından düzenlenen *Le Spiritisme* adlı sekiz sayfalık iki haftada bir çıkan bir dergiydi ve çok makul bir fiyata, 10 santime satıldı. Üç ay sonra 660 abonesi oldu. [494]

The new publication gradually became a major force in French heterodox life, serving as the focal point for a rapidly expanding number of national

spirit societies and local study circles. Between 1889 and 1893, five new national spirit societies appeared: the Comité de propagande spirite (1889), the Société du spiritisme scientifique (1890)—not to be confused with Leymarie's Société scientifique du spiritisme (1883)—the Société fraternelle spirite (1891), and the Fédération spirite universelle (1893). Though the membership of these groups often overlapped—the indefatigable A. Laurent de Faget, for example, presided over two of them — none was formally affiliated with any other, and none had any provincial branches. At the same time, an increasing number of private, independent study circles began to appear in Paris.[495] A similar proliferation both of formal societies and of more intimate groups took place elsewhere in France, particularly in the South: in 1891, for example, Delanne listed twelve groups in Lyon, five in Marseille, three in Carcassonne, and two in Bor- deaux.[496]

While all of these groups claimed to be following Kardec's example, they each conceived of that example in a different way. A burst of philosophical innovation, therefore, accompanied the growth of these diverse organizations. One of the most influential new approaches came from a group in Marseille that called itself the "Immortalists," founded in the mid-1880s by the journalist Marius George. In his periodical, *La Vie posthume,* George urged Spiritists to abandon mysticism in favor of reason, which in his view demanded the rejection not only of prayer and metaphysical speculation but also of faith in a Christian God. All were elements of a "useless and mystical creed," which Kardec had temporarily imposed to make his ideas palatable to the movement's "first converts," who had still labored "under the yoke" of "old dogmas."[497] For Spiritism to become the rational doctrine its apologists wished it to be, George argued, it would need to be stripped to its essence—the simple fact that spirits could communicate with the living.

George ve katkıda bulunanlar, "mistisizme karşı savaşlarını" cinsiyetçi terimlerle tartıştılar. [498] Kadın inananların, Spiritist inancın saflığını bozmaya devam eden batıl inanç ve mantıksızlıktan büyük ölçüde sorumlu olduğunu ileri sürdüler. Ölümsüz A. Martelin, bu görüşü Marsilya'daki rakip bir topluluk tarafından düzenlenen bir "pietist seansı"nın asitli bir tanımında ifade etti: Toplantının doruk noktasında, genç bir kadın medyumun, daha sonra bedenini Mesih'e teslim eden Vaftizci Yahya'nın ruhu tarafından ele geçirildiğini yazdı. İsa'yı enkarne eden medyum, şiirsel bir vaaz verdikten sonra bir masaya uzandı ve acı içinde kıvranarak Tutkunun son anlarını yeniden canlandırdı. Bu dini tiyatro parçası hakkında yorum yapan Martelin, izleyicilerin tepkilerine özellikle dikkat etti:

> İstisnasız bütün kadınlar, bol bol gözyaşı dökerek dizlerinin üzerine çöktüler. Erkeklere gelince, onlar tefekkürlü ve saygılı ifadelerle oturmaya devam ettiler, ancak mahcubiyetlerini görmek kolaydı; birbirlerine bakmamaya özen gösterdiler. [499]

Martelin'in tanımladığı şekliyle spiritizm, kadın ve erkek taraftarları tarafından farklı yönlere çekiliyor gibi görünüyordu. Bu toplantıdaki kadınlar özür dilemeden duygusal ve özür dilemeden Hristiyandı. Spiritizm, onların bakış açısından, ortodoks dini deneyimin daha yoğun bir versiyonunu sağlıyor gibi görünüyordu. Öte yandan erkekler, bu tür abartılı duygu gösterilerini rahatsız edici buluyordu: Bu tür davranışlar, Spiritizme

kaçmak için geldikleri şeydi. Bu nedenle, Ölümsüzlüğün akılcılaştırma projesi kesinlikle erkeksiydi. George ve Martelin için, kadın meslektaşlarının mistik dürtülerini kontrol etmek erkek Spiritistlere düşüyordu.

Bu taraflı açıklamalar, diğerlerinin Spiritist fikirleri çok farklı bir yöne götürmesine, *La Vie'ye ölümünden sonra* uzun polemiklerle saldırmasına ve Ölümsüzlerin kaçındığı spekülatif ve duygusal söylem biçimlerini benimsemesine yol açtı. Bu yenilikçiler, kadınları ve onların coşkusunu bir tehdit olarak görmek yerine, daha büyük ve giderek daha eklektik bir dini projenin ayrılmaz bir parçası olarak sundukları, kadınlığın ayırt edici ahlaki gücü olarak algıladıkları şeyden zevk aldılar. Örneğin, Lucie Grange'in uzun ömürlü dergisi *La Lumière'in sayfalarında,* kadınsı duygunun ahlaki değerini öven makaleler, dua yoluyla evrensel bir sevgi birliği için yalvarışlar, kötü şöhretli eski rahip Joseph-Antoine Boullan'ın ezoterik Hristiyanlık üzerine denemeleri ve efsanevi büyücü Hermes Trismagistus'un ruhsal iletişimleri yanında yer aldı. [500] *Gazeteci Eugénie Potonié Pierre, L'Humanité intégrale* adlı dergisinde Spiritizm, Fourierizm ve feminizmi bağlantılı projeler olarak sundu . Ayrıca, otomatik yazılarını hiçbir uzmanın onayına sunmayan ve bunları Sakyamuni'den Robespierre'e kadar uzanan ünlü isimlerle bilinçsizce imzalayan medyum Rufina Noeggerath'ın iletişimlerine de önemli bir yer verdi. [501] *Le Spiritisme* ve halefi *Le Progrès spirite'e* çoğunlukla erkek katkıda bulunanlar da bu duygusal, spekülatif yaklaşımın bir versiyonunu benimsedi. Bu iki dergi, Grange, Potonié Pierre ve Noeggerath'tan daha çok Kardec'in metinlerine yakın olsa da, feminist davalara ve öte dünyayla düzenli iletişimin yüceltici gücüne olan ilgilerini paylaştılar.

1880'lerin ortalarına doğru, bu yeni fikirlerin yayılması hareketin şeklini değiştirmişti. Bir zamanlar nispeten merkezi bir ağ olan şey, bazen radikal biçimde farklı bakış açılarına sahip çeşitli bağımsız süreli yayınlar ve örgütler dizisi haline gelmişti. 1897'de, hevesli bir Spiritist beş ulusal dergiye abone olabilir ve bunları bir dizi yerel yayınla destekleyebilirdi; sürekli genişleyen kitap ve broşür literatüründen bahsetmeye bile gerek yok. Birkaç yazar veya grup tam olarak aynı yaklaşımı benimserken ve bazıları belirgin şekilde kendine özgü yollar çizerken, yeniliğin büyük kısmı iyi tanımlanmış bir çift yolu izledi. [502] Öğretim görevlisi Emma Lequesne'nin 1884'te öngördüğü gibi, rasyonalist eleştiriler medyumları susturmadı veya seansların duygusal yoğunluğunu azaltmadı. Bunun yerine, iki Spiritizmin ortaya çıkmasına yol açtılar: bir yanda duygusal bir "teselli edici Spiritizm" ve diğer yanda katı bir "bilimsel Spiritizm". [503]

Denis, Delanne ve Çok Değerli Benlik Sorunu

Bu mayalanma döneminde, Léon Denis ve Gabriel Delanne hareketin kilit figürleri olarak ortaya çıktılar ve ahlaki ve bilimsel yaklaşımlar arasındaki büyüyen uçurumu kişileştirdiler (resim 15 ve 16). Yeni örgütsel ethos'a uygun olarak, her ikisi de topluluklara liderlik etti, ancak hiçbiri zamanının çoğunu bu tür konulara ayırmadı. Denis kitaplar yazdı ve konferanslar vermek için eyaletleri dolaştı. Spiritizmin teselli edici gücünü süslü, bilinçli bir edebi üslupla açıklayarak geniş kitleleri etkileme yeteneğiyle tanındı. Delanne kendi sayısız kitap ve makalesinde ara sıra retorik uçuşlardan kaçınmasa da, yaklaşımı daha metodikti. İzleyicilerini etkilemeye çalışmaktan ziyade, onlarla akıl yürütmeye çalıştı ve ruhsal araştırmanın

içgörülerini Spiritist uygulamaya uyguladı. Her iki adam da kendilerini Kardec'in öğretilerinin sentezleyicileri ve açıklayıcıları olarak sundular, ancak onun düşüncesi hakkındaki anlayışları önemli ölçüde farklıydı. İki adamın kariyerleri boyunca küçümsedikleri bu farklılığın tam boyutu, Delanne'in nihayet yeni psikolojik teorilerin ortaya koyduğu sorunları ele almaya başladığı 1890'ların sonlarında netleşti.

Denis için Spiritizmin başlıca faydaları popüler çekiciliği ve din karşıtı cumhuriyetçi ideallerle tutarlı bir şekilde teselli sağlama kapasitesiydi. Psişik araştırmacıların keşifleri güncel deneysel meşruiyet havası sağladı, ancak ölmüş sevdikleriyle iletişim kurmanın belirli eylemi ona çok uzak bir şey gibi geldi.

daha acil değer. Birçok kitabının ilkinde, Spiritizm'in,

> tüm sistemler arasında, varlığın varlığının nesnel kanıtını sağlayan ve ölüler olarak adlandırdığımız kişilerle iletişim kurmanın bir yolunu sunan tek sistemdir. Onun yardımıyla, dünyada sevdiğimiz ve sonsuza dek

> kaybolduğunu düşündüğümüz kişilerle sohbet edebiliriz; onların öğretilerini, tavsiyelerini alabiliriz
>
> Spiritizm... herkese daha değerli ve yüce bir hedef gösterir. Dua, sevme, başkaları için çalışma, zekamızı ve kalbimizi zenginleştirme ihtiyacı gibi yeni bir duygu getirir.

Bu gibi pasajlarda, "nesnel kanıt"a yapılan atıf, esas olarak bir metodolojik emir değil, retorik bir araç olarak hizmet etti. Denis, deneyselcilik mecazını, Spiritizmin modernliğini ve evrenselliğini belirtmek ve onu, kendisinden önce gelen tüm "sağlıksız bir mistisizmin rüyalarından" ve "batıl inançlardan doğan mitlerden" ayırmak için kullandı. [504] Ancak, batıl inancın üstesinden gelme arzusu, Denis'in hareketin özüne yerleştirmeye devam ettiği kutsalın elle tutulur, duygusal olarak yoğun deneyiminden vazgeçmeyi içermiyordu. Kardec'in yeni

doktrinin, “insan kalbinden dini duyguyu ve Tanrı kavramını ortadan kaldırmaya” hizmet etmediğini, bunun yerine modern medeniyetin başarılarını benimseyerek “onları laikleştirdiğini, yücelttiğini ve arındırdığını” ileri sürdü. [505]

Denis ayrıca Spiritizm'de "kadının oynadığı muazzam rolü" kolayca kabul etti. Kardec hareketin eril karakterini vurgulamaya çabalarken Denis onu dişileştirdi. 1898'de Paris'te geniş bir kitleye söylediği gibi, kadınlar onlara "idealin nefesine daha yoğun bir şekilde titreşme ayrıcalığını" veren "rafine ve hassas bir örgütlenmeden" faydalandılar. Bu nedenle, onun görüşüne göre, hem medyumlar hem de "yeni spiritüalizmin inanç eylemleri olan hayırseverlik, dayanışma ve sevgi doktrinlerinin" uygulayıcıları olarak "spiritüel etkilere" daha duyarlı olmaları doğaldı. [506] Psişik araştırmacıların öteyi incelemelerinde kullandıkları eril kopuş önemli bir temel sağladı, ancak Denis için Spiritizme gerçek gücünü veren kadınların ahlaki otoritesiydi.

Delanne, Spiritizm'in dini modern çağ için kurtarma yeteneği konusunda Denis ile aynı fikirde olsa da, o kurtuluşun nasıl elde edileceğine dair çok farklı bir anlayışa sahipti. Delanne için Spiritizm'in birincil değeri deneyimsel değil, entelektüeldi. Ona göre,

> Doktrinimiz diğerlerinden kesinlik özelliğiyle ayrılır. Açıklamalarımızda hiçbir şey varsayımsal değildir. Her an, teori gücünü ve otoritesini sağlayan olgulara dayanır.

Bu uzlaşmaz yaklaşım, onu Kardec'in metinlerinin metodolojik eksikliklerini kabul etmeye zorladı. Delanne, Kardec felsefesini detaylandırdığında, zamanının yöntemlerini kullandığını ve her zaman akılcı felsefi spekülasyon ile deneysel tümevarım arasında yeterince keskin bir ayrım yapmadığını gözlemledi. Örneğin, kefaret amaçlı reenkarnasyon kavramı mantıksal olarak sağlam temellere dayanıyordu ancak zorlayıcı deneysel verilerin desteğine sahip değildi: Bu nedenle, Kardec'in doktrininin bu temel ilkesi yalnızca bir hipotez olarak kaldı. Delanne, görevinin Spiritizme yeni bir deneysel titizlik getirerek bu tür eksiklikleri düzeltmek olduğuna inanıyordu. Bu, Denis'in çok değer verdiği deneysel unsurlardan kısa vadede vazgeçmeyi gerektirse de, uzun vadede her ilkenin "doğanın deneysel çalışmasına" dayandırılabileceği daha güçlü bir doktrine yol açacaktı. [507]

Delanne, procès des spirites'ten önceki sakin yıllarda Leymarie gibi , bu hedefi psişik araştırmalardan yararlanarak gerçekleştirmeye çalıştı. Yaşlı adam, Crookes gibi *éminences'lerin çalışmalarını alıntılamak ve popülerleştirmekle yetinirken* , Delanne çabayı daha da ileri taşıdı ve bir mühendis olarak aldığı bilimsel eğitimden yararlanarak, süpernormal fenomenlerin deneysel çalışmasına belirgin bir Spiritist yaklaşım geliştirdi. 1896'da bu amaçla yeni bir dergi kurdu, Revue *scientifique et morale du spiritisme.* Günlüğüne uygun bir titizlik kazandırmak için, Delanne Spiritist basında başka yerlerde çok belirgin bir şekilde yer alan otomatik yazılardan bilinçli bir şekilde kaçındı; bunun yerine, Annales des sciences psychiques'tekilere daha çok benzeyen makaleler yayınladı . Ayrıca, Société française d'étude des phénomènes psychiques adlı, süpernormal fenomenlerin nesnel çalışmasına adanmış bir örgüt kurdu. 1890'ların sonuna doğru, Fransız psişik araştırmacılar topluluğunda önemli bir isim haline gelmişti.

Delanne'in de kabul ettiği gibi, ruhsal iletişimler, öngördüğü kapsamlı rasyonalizasyona büyük bir engel teşkil ediyordu. Bu metinler, duygusal olarak ne kadar canlandırıcı olurlarsa olsunlar, genellikle ruhsal müdahalenin gerçekliğinin kesin kanıtı olarak hizmet edemiyorlardı. Örneğin, ünlü yazarlardan veya tarihi şahsiyetlerden gelen iletişimler, genellikle "başlangıçta isimlerini duyuran üslubu" sergilemekte başarısız olurken, sevdiklerinden gelen mesajlar, söz konusu ruhun kimliğini tartışmasız bir şekilde kanıtlayabilecek belirli ayrıntılardan yoksun olma eğilimindeydi. [508] Her iki durumda da, Janet, Myers ve Flournoy gibi düşünürlerin öne sürdüğü gibi, ruhsal müdahale, kesinlikle bilimsel olmayan bir neden çoğaltması gerektiren açıklayıcı bir hipotez gibi görünüyordu. [509] Buna karşılık, otomatik yazarın kendi zihninde bir açıklama aramanın mantıksal doğrudanlık avantajı vardı.

Bu nedenle, özlediği entelektüel meşruiyeti kazanmak için Delanne, bu itirazların altında yatan yeni psikolojik teorilerle etkileşime girmesi gerektiğini fark etti. Dergisinin ilk yıllarında, bilinçaltı entelektüel aktivite kavramına genel terimlerle saldıran makaleler yayınlamaktan memnundu. Ancak 1899 yazına gelindiğinde, bilinçaltı kavramı halkın gözünde güvenilirlik kazanıyordu ve daha doğrudan bir yanıt gerekiyordu. Histeri, hipnotik telkin, "iradenin hastalıkları" ve kalabalıkların irrasyonel davranışları gibi konuların tartışılması gazetecilikte yaygınlaşmıştı; bunlar, benliğin eski, Pozitivist anlayışının -ve daha genel olarak algının doğasının- insan deneyiminde önemli olan pek çok şeyi kapsayamadığı yönündeki daha geniş bir duyguya katkıda bulundu.

Camille Flammarion, Mayıs 1899'da, yaygın olarak okunan iki haftada bir çıkan *Annales politiques et littéraires'de ruhsal iletişimler üzerine bir makale yayınladığında, entelektüel gelgitin Spiritistlere karşı ne kadar döndüğünü gösterdi.* Flammarion, belgelenmiş ruhsal mesajların nesnel bir analizinin yalnızca bir sonuca yol açabileceğini savundu: "çoğu durumda... [seans] masalarının iletişimleri, katılanlardan bir veya birkaçının düşüncelerini yansıtır." Örneğin, Victor Hugo'nun masası Romantik şiirle iletişim kurarken, Démocratie pacifique'teki masa *Fourierist fikirleri ifade ediyordu. Bu gözlem, Flammarion'u kendi itirafını yapmaya yöneltti. 1860'ların başlarında, Galileo'nun ruhu tarafından dikte edildiğine inandığı birkaç otomatik yazı üretmiş ve bunları daha sonra bunları Le Genèse selon le spiritisme* adlı kitabına dahil eden Kardec'e sunmuştu . Ancak şimdi, Flammarion imzanın gerçekliğinden şüphe ediyordu. Bu iletişimlerin, onun iddiasına göre, yalnızca "bildiklerimin, o zamanlar gezegenler, yıldızlar, kozmogoni vb. hakkında düşündüklerimizin yansıması" olduğunu söyledi. Örneğin, iddia ettiği Galileo, 1899'da gökbilimciler dokuzuncusunu keşfettiklerinde, Satürn'ün sekiz uydusu olduğunu söylemişti. Flammarion, iletişimin aslında Galileo'nun ölümünden sonra aydınlanmış ruhundan gelmiş olması durumunda, daha iyi astronomik veriler sağlayacağını düşündü. Flammarion, bu gözlemi genelleştirerek Spiritist hayranlarını daha da huzursuz etti. " *Bir ruhun kimliğini doğrulamak için yaptığım tüm deneyler,"* diye itiraf etti, "başarısız oldu." [510]

Delanne ve diğer Spiritistler için Flammarion'un itirafı patlayıcıydı. Günlük basın, ünlü bilimsel popülerleştiricinin Spiritist davadan "kaçışını" kapsamlı bir şekilde ele aldı; gazetecilik yorumlarının sel gibi akışı, çok değerli benliğin yeni psikolojik teorilerinin ne kadar entelektüel geçerlilik

kazandığını doğruladı. [511] Bu nedenle Flammarion'un kamuya açık itirafı, yalnızca Spiritizmin kanonik metinlerinden birinin meşruiyetini sorgulamakla kalmadı, aynı zamanda inananları, yeni psikolojik teorilerin Kardec'in tüm kitaplarının otoritelerinin dayandığı öncülü ne ölçüde zayıflattığıyla yüzleşmeye zorladı: "konuşan egonun" istikrarlı, bölünemez bir varlık olduğu fikri. Flournoy'un birkaç ay sonra yaygın bir beğeniyle ortaya çıkan Hélène Smith üzerine çalışması, büyüyen kriz hissini derinleştirdi. Kardec'in hafife aldığı üniter, akıl yürüten özne artık modası geçmiş bir kavram gibi görünüyordu.

Delanne, Spiritizm'in bu benzeri görülmemiş meydan okuma karşısında ayakta kalabilmesi için, çok değerlikli benliğin yeni teorilerini kabul etmenin bir yolunu bulması ve aynı zamanda ruh müdahalesi olasılığı için bir dava açması gerektiğine inanıyordu. Delanne, bu iddialı projeyi , başlangıçta Revue scientifique et morale du spiritisme'de bir dizi olarak yayınlanan *Recherches sur la médiumnité adlı kitabında gerçekleştirmeye çalıştı .* Bu hacimli çalışmaya, ruh iletişimlerine radikal bir şekilde yeni bir yaklaşım öne sürerek başladı. Psikolojideki son çalışmalarının, onu,

> *yazının otomatik karakterinin medyumluğun tek ölçütü olarak hizmet etmek için yetersiz olduğu.* Eğer bir kişi elinin kağıda ne çizdiğinin bilincinde olmadan yazıyorsa, bu onun elinin mutlaka ruhların etkisi altında olduğu anlamına gelmez; el kesinlikle kendiliğinden yazabilir, tartışmasız örnekler dizisinin gösterdiği gibi. [512]

Başka bir deyişle, çoğu iletişim ruhların işi değildi, bunun yerine bilinçsiz veya telepatik kökenliydi. Ancak, birkaç istisnai mesaj öte dünyadan geldi: Örneğin, medyumun bilmediği dillerde yazılanlar veya medyumun normal entelektüel kapasitesini çok aşanlar, mantıksal olarak hala ruh müdahalesine atfedilebilirdi. Bilinçaltı zihinsel aktivitenin gerçekliğini bu şekilde kabul ederek, Delanne otantik ruh iletişimini oldukça yaygın bir şeyden belirgin bir nadirliğe dönüştürdü - sadece birkaç değerli Fransız medyum kendiliğinden Yunanca yazdı veya herhangi bir dünyevi araştırmanın faydası olmadan otomatik olarak uzun tarihsel bilimsel çalışmalar üretti. Bu nedenle, psikolojiyle uzlaşma muazzam bir bedelle geldi: Öteki dünyadan müdahale olasılığını korumak için, Delanne sıradan inananları ilk etapta Spiritizmi çekici kılan kişisel teselli deneyiminden mahrum bırakmak zorundaydı.

Spiritistler, Delanne'i uzun yaşamı boyunca bir frère en croyance (inanç kardeşi) olarak kabul etmekte hızlı davranırken , çok azı onun titiz yaklaşımını benimsemeyi seçti. Bunun yerine, birçoğu konuyu daha kararsız bir şekilde ele alan Denis'in örneğini izleyerek psikolojinin ortaya koyduğu zorluklarla yüzleşti. Delanne gibi Denis de medyumun kendi zihninin ruhsal iletişimler üzerinde bilinçaltı bir etki yaratabileceğini kabul etti. Ancak aynı zamanda Denis, gerçek iletişimlerin yaygın ve kolayca tanınabilir olduğunu, özellikle de ölmüş sevdiklerinden geldiklerinde, ısrar etti. Denis, medyumların sıklıkla sadece ölen kişi ve ailesi tarafından bilinen samimi ayrıntıları ortaya çıkardığını, ancak bu örneklerin genellikle kamuoyuna duyurulmayacak kadar kişisel olduğunu iddia etti. Çok az Spiritist, "en kutsal duyguları, kalplerinin en mahrem sırlarını" kamuoyunun incelemesine sunmak istiyordu. [513] Delanne'in kanıt yetersizliği olarak gördüğü şey, Denis'e ruhsal müdahalenin gerçekliğinin

dolaylı bir göstergesi gibi geldi; bu mesajların duygusal etkisi, sahte olamayacak kadar güçlüydü.

Trans fenomenleri için alternatif açıklamalar, inananları ruhsal iletişimlerin kanıtsal değeri hakkında rahatsız edici sorular sormaya zorladıkça, medyumların uygulamaları değişti. En çarpıcı olanı, Denis'in yönettiği ve *Progrès spirite gibi dergilerde bildirilen seanslarda,* otomatik yazı trans konuşmasına yerini bıraktı. Yeni psikolojik teoriler metni giderek daha kaygan bir kanıt biçimi haline getirirken, onun yerini oyunculuk aldı. Denis, grubunun seanslarında *médiums à incorporations* (ruhları somutlaştıran medyumlar) aracılığıyla konuşurken, en gelişmiş ruhların yüce, kişisel olmayan bir şekilde iletişim kurma eğiliminde olduğunu gözlemledi. Ancak, bu yüce varlıklar "şüphecileri ikna etmek" için, çeşitli karakter rolleri oynayan "daha düşük Ruhlar" kadrosunu çağırdılar: "sokak satıcısı, köy demircisi, geveze bir yaşlı kız ve daha pek çokları." [514] Denis'e göre, bu tasvirlerin olağanüstü doğruluğu, bunların yalnızca diğer dünyadan müdahalenin ürünleri olabileceğini kanıtladı. Bu karakterler gerçek ruhlardı, başka bir deyişle, gerçek *hissettiriyorlardı* . Göreceğimiz üzere, Birinci Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında, bu yaklaşım hareketi bir bütün olarak tanımlamaya başladı: Son tahlilde, Spiritizmin inananlarına sunduğu kutsalın elle tutulur deneyimi, ana akım bilim camiası tarafından tam olarak kabul görme vaadinden daha çekici çıktı.

Okültist Sentez

Janet, 1892'de Spiritist edebiyatı üzerine yaptığı tarihsel araştırmada, kendini Allan Kardec'in mirasını sürdürdüğünü iddia eden yazarlarla sınırlamadı. Janet, konuyu incelemeye başladığından bu yana geçen yirmi yıl boyunca, "eski klasik Spiritizm"in "daha iddialı ve daha belirsiz yeni okullardan" giderek artan bir rekabet aldığını belirtti. Bu yeni akımların en önemlisi, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda küçük bir Fransız düşünür grubu tarafından uyarlanıp geliştirilen simya ve Rönesans Hermetizmi geleneklerinden yararlanan "Okültizm" adlı bir hareketti. Janet'in gözlemlediğine göre, okültistler bir dizi örgüt kurmuş, çok sayıda yazı yazmış ve hepsi "kendilerini büyücülerin yüce rütbesine terfi ettirmişlerdi." Janet'e göre, modern düşünceden çok "yüksek skolastisizme" borçlu görünen bu yeni hareketin felsefesi, bilimsel psikolojinin artan entelektüel prestijinin ironik bir sonucuydu. Çağın en iyi düşünürleri metafizikten uzaklaşmıştı, ancak sıradan insanlar “ilahi takdirin gizemleri ve gelecek yaşamla meşgul olmaya” devam ettiler. Makaleleri “uzun, karmaşık, çok belirsiz, kişileştirmeler ve metaforlarla dolu” olan okültist dergiler, “popüler dramalar ve romanların” daha kültürlü edebiyat biçimlerine benzediği gibi akademik felsefeye de benzeyen bir “popüler metafizik” yaratarak bu ihtiyaca cevap verdiler. [515]

Janet'in makalesi yayınlandıktan kısa bir süre sonra, *Revue philosophique,* Gérard Encausse adlı genç bir doktordan gelen güçlü bir çürütme yayınladı. Papus takma adıyla, Encausse Fransa'nın önde gelen Okültisti olarak ortaya çıkmıştı ve Janet'in yeni hareketi geriye dönük "popüler" bir fenomen olarak nitelendirmesine şiddetle karşı çıktı. Janet, "gülünç yönleri arama" çabasında, Okültizmin ve savunucularının karmaşıklığını göz ardı etmişti. Örneğin, Encausse'un kendisi bilimsel psikolojinin resmi olarak eğitilmiş ve aktif bir uygulayıcısıydı:

> Paris fakültesindeki tıp çalışmalarımı yeni bitirdim , hastane stajyeri olarak hizmetim sırasında bronz madalya aldım... Ayrıca, bu noktada on altı cilt veya tez yayınladım, bunlardan ikisinin önsözleri, Institut üyesi M. Ad. Franck tarafından nazikçe katkıda bulunuldu . Şu anda, Dr. Luys tarafından Hôpital de la Charité'de kurulan hipnoz laboratuvarını yönetiyorum. [516]

Başka bir deyişle Janet, Hermesçi geleneği canlandırma arzusunun, çağdaş düşüncedeki son gelişmelerin kasıtlı bir şekilde göz ardı edilmesini gerektirdiğini varsaymakla yanlış yapmıştı. Aksine, En-causse için psikolojik çalışmalar ve ezoterik bilgi arayışı birbirini tamamlayan çabalardı. Okültizm, kendisinin ve meslektaşlarının daha sempatik ortamlarda tekrar tekrar ileri sürecekleri gibi, Janet ve diğer psikologların zihin üzerine yeni, daha dar bir şekilde kavransa da, teorilerinin temeli olarak kullandıkları aynı fenomenin daha geniş etkilerini anlamak için güçlü bir araçtı.

Aslında, anın entelektüel kaygılarıyla coşkulu bir şekilde meşgul olmak, fin de siècle sırasında Okültizmin çekiciliğine güçlü bir şekilde katkıda bulundu. 1880'lerin ortalarından başlayarak, Josephin Péladan gibi yazarların eserleri büyüyü ve ezoterizmi Dekadan duyarlılığının temel unsurlarına dönüştürdü ve 1892'ye gelindiğinde Okültizm Fransız kültür sahnesinde dikkate değer bir varlık haline geldi. O yıl, Encausse önde gelen bir Sembolist edebiyat dergisi olan *La Plume'un özel bir sayısını düzenlerken,* doktrinin temel noktalarında farklı görüşlere sahip olsa da benzer bir tutumu paylaşan Péladan, "gerçekçiliği mahvetmek, Latin zevkini yeniden biçimlendirmek ve idealist bir sanat okulu yaratmak" için ezoterik geleneklerden alınan imgeleri kullanan sanatçıların eserlerinin yer aldığı ilk Salon de la Rose-Croix'yı düzenledi. [517] Bu sürekli artan kültürel itibar, Encausse ve diğer Okültistlerin koordine ettiği çeşitli örgütlerin istikrarlı bir şekilde genişlemesine yol açtı; bunlar arasında Ordre Martiniste, Ordre Kabbalistique de la Rose-Croix ve Groupe indépendant d'études ésotériques olmak üzere üç büyük topluluk vardı. Bu grupların ve onlar gibi diğerlerinin taraftarları, göz alıcı ve yeni konular arayan gazetecilerden orantısız miktarda ilgi gördüler.

Spiritizm, Kardec'in Romantik Sosyalizm ve Pozitivizm'in küflü karışımına bağlı kalırken, Okültizm bilinçli bir şekilde günceldi. Tükenmez bir Okültist kitap, broşür ve dergi akışı, modern Avrupa medeniyetinin çöküşü, Pozitivizmin epistemolojik eksiklikleri ve bilinçsiz zihinsel süreçlerin önemi gibi fin-de-siècle şarlatanlıklarını doğruladı. Daha da çarpıcı olanı, Okültist metinler, bu fikirleri çok daha eski bir ezoterik geleneğin ışığında yeniden yorumlayarak güven verici bir metafizik önemle doldurdu. Okültistler için, insan aklının yetersizliği, özgür iradenin kırılganlığı ve benliğin çok değerli doğası hakkındaki potansiyel olarak rahatsız edici yeni fikirler, kutsal olana zamansız görünen bir yaklaşımın felsefi temeli haline geldi. Okültistler, somut olgulara yönelik Spiritist odaklanmayı paylaştılar, ancak Alex Owen'ın İngiliz bağlamında gözlemlediği gibi, bu olguları pasif değil aktif terimlerle gördüler: ölenlerin müdahalesinin işaretleri olmaktan ziyade, bireysel yetiştirme ve zihinsel disiplinin ürünleri olarak. [518] Okültist hareket Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra zayıflamış olsa da, bireysel "arayış" ve sıradan bilinç alanının ötesindeki zihinsel bölgelerin keşfine

vurgu yaparak tanıttığı aşkınlığa giden yol, yirminci ve yirmi birinci yüzyıl sapkınlığının önemli bir unsuru haline gelecekti.

Organize Okültizmin Ortaya Çıkışı

Kendisinden önceki Spiritizm gibi, organize fin-de-siècle Okültizmi de bir Amerikan müdahalesiyle başladı: Teosofi Cemiyeti'nin Fransa'ya gelişi. Cemiyetin ilk toplantısı 17 Eylül 1875'te New York'ta gerçekleşti. Kurucularından ikisi, avukat Henry Steele Olcott ve karizmatik Rus göçmeni Helena Petrovna Blavatsky, ikisi de Amerikan spiritüalizmiyle ilgiliydi; biri gazeteci ve seanslara sık sık katılan biri, diğeri medyum olarak. Ancak yarattıkları yeni cemiyet, tipik bir spiritüalist çevreden çok daha iddialıydı. Üyeleri, dinin özünü keşfetmekten başka bir şey istemiyorlardı; bu özün, dünyanın çeşitli ve görünüşte uzlaşmaz inançlarını destekleyen birleşik bir ezoterik bilgi gövdesi biçimini aldığına inanıyorlardı. Spiritüalistlerin saflığından hoşlanmamalarına rağmen, Teosofiler doğaüstü olayları tamamen reddetmediler. Onlara göre, istendiğinde olağanüstü tezahürler üretme yeteneği, tüm insan inançlarının gizli kalbi olan kadim "Bilgelik Dini" hakkında kapsamlı bir bilginin sağladığı en çarpıcı faydalardan biriydi. [519]

Blavatsky yeni toplumun birincil manevi otoritesiydi ve üyelerinin keşfetmeye çalıştığı ezoterik doktrini şekillendirdi. Aydınlanmış bilgelerden oluşan bir gruptan manevi eğitim almak için Tibet'te yedi yıl geçirdiğini iddia etti. Blavatsky, bu "Mahatmaların" kendisiyle telepatik iletişimde kaldığını ve 1877'de ilk kitabı *Isis Unveiled'a ilham verdiğini iddia etti* . Kitap, çağdaş bilimsel düşünceyi (özellikle Thomas Huxley ve Charles Darwin'i) eleştirmesinin yanı sıra, Doğu'nun manevi bilginin bir kaynağı olarak önemini vurguladı. Blavatsky, Hinduizm ve Budizm'in "tüm dinlerin ortaya çıktığı çifte kaynak" oluşturduğunu yazdı. O halde gerçeği arayan Batılılar Doğu'ya yönelmek zorunda kalacaktı. "Beyaz tenli insanlar", "Doğuluların" doğal olarak geliştirdiği "insan iradesine tabi gizli doğal güçlerin olasılıklarının sezgisel algısına" asla ulaşamayacaklarını savundu, ancak bu dezavantaj dikkatli çalışma ve eğitimle kısmen aşılabilirdi. [520]

Bu fikirler Isis Unveiled'ı bir yayın başarısı haline getirmeye yetecek kadar ilgi çekiciydi , ancak buna rağmen Teosofi Cemiyeti ilk beş yılında yavaş büyüdü. Gerçek atılım, Olcott ve Blavatsky'nin New York'tan Kalküta'ya taşındığı 1879'da gerçekleşti. Oraya vardıklarında bir dergi kurdular ve Anglo-Hint elitleri arasında giderek artan sayıda taraftar kazandılar. Bu güçlü seçmen kitlesi, daha önce belirsiz olan örgüte yeni bir ivme kazandırdı. 1880'lerin başlarında Teosofi Cemiyeti, Burma, Seylan, Britanya ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki şube localarıyla uluslararası bir fenomen haline gelmişti. [521] Geçici olarak, yeni toplum İngiliz Kanalı'na da yayıldı. Blavatsky'nin medyum olarak ilk günlerinden beri arkadaşı olan Leymarie, 1879'da Paris'te bir şube açmak için başarısız bir girişimde bulundu; beş yıl sonra, Fransa'da toplam elli üç üyeye sahip iki küçük Teosofi locası vardı. [522]

Teosofi'nin Fransız varlığı, küçük heterodoks süreli yayınların Blavatsky'nin fikirlerinin imalarını tartışmaya başlamasıyla 1880'lerin ikinci yarısında istikrarlı bir şekilde büyüdü. [523] Geniş tirajlı basındaki makaleler, yeni toplumun renkli anlatımlarını sunarak haberi daha da yaydı ve bu toplum, "bugün Batı'da yüzyılın kesin bilimlerinin aşırılıkları arasında ortaya çıkan idealizm ihtiyaçlarına" çarpıcı, belirgin bir şekilde yeni bir

yanıt olarak sunuldu. [524] [525] 1887'de Teosofi Cemiyeti gerçekten gelmişti: O yıl, Blavatsky'nin hırslı bir öğrencisi olan Félix-Krishna Gaboriau, AP Sinnett'in *Gizli Dünya'sının çevirisini yayınladı; bu,* Mahatmaların öğretileri üzerine Fransızca çıkan ilk kitaptı; Ayrıca kendi parasını kullanarak *Lotus* [8] adlı bir Teosofi dergisi kurdu. Birkaç ay sonra, genç meraklılardan oluşan bir grupla birlikte ana cemiyetin yeni ve daha dinamik bir Paris şubesi olan İsis Locası'nı kurdu.

Lotus ve Isis Locası , Teosofi Cemiyeti'nin Fransa'daki önceki girişimlerinden daha büyük bir başarı elde etti, ancak aynı zamanda aşırı derecede çatışma dolu olduklarını kanıtladılar, büyük ölçüde Blavatsky'nin Batı dinine ve kültürüne karşı kavgacı tiksintisinin bir sonucu olarak. Lotus'ta yazarken , Hıristiyanlığa sınırsız bir kinle saldırdı ve onu "absürt ve grotesk bir antropomorfik fetişin" küfürlü ibadeti olarak aşağıladı. [526] Blavatsky'nin Fransa için bundan daha nazik sözleri yoktu. "1789 Devrimi," diye ilan etti, "sadece tek bir açıkça görülebilir sonuç üretti: komşusuna 'Benim gibi düşün, yoksa seni döverim; kardeşim ol yoksa seni yere sererim!' diyen sahte bir kardeşlik." " [527] Fransızlar, Hıristiyanlığa olan saf inançlarından ve kendi çalkantılı tarihlerinin önemine dair kibirli duygularından vazgeçmedikçe, Doğu'nun ezoterik geleneklerinin ortaya koyduğu gerçek bilgeliğin yolunu asla takip edemeyeceklerdi.

Gaboriau bu tavizsiz vizyonu tüm kalbiyle benimserken, Isis Locası'nın diğer birçok üyesi, özellikle de bu, iddia edilen zayıflığı nedeniyle "en utanç verici şekilde ezilen" bir ulus olan Hindistan'a manevi öncelik atfetmek anlamına geliyorsa, kültürel gururlarını yutmaya daha az istekliydi. [528] Bunun yerine, ezoterik geleneğin, esas olarak on sekizinci yüzyılın sonlarında yaşamış bir çift Fransız düşünür olan Mart- inès de Pasqually ve Louis-Claude de Saint-Martin tarafından ilk kez geliştirilen bir felsefe olan Martinizm'den ilham alan alternatif bir anlayışını tercih etme eğilimindeydiler. Devrimden sonra, bu fikirler küçük bir yazar grubuna ilham verdi; bunların en önemlileri on dokuzuncu yüzyılın başlarında Antoine Fabre d'Olivet, 1848'den sonraki yıllarda Eliphas Lévi ve 1880'lerde Joseph-Alexandre Saint-Yves d'Alveydre idi. Yüzyılın sonuna gelindiğinde, bu yazarların eserleri, klasik Rönesans Hermetizmi, Mesmerizm, Masonluk ve ritüel büyünün unsurlarını sentezleyen, belirgin bir Fransız ezoterik düşünce akımını tanımlamaya başlamıştı. David Allen Harvey'in gözlemlediği gibi, bu "uydurma geleneğin" temsilcileri, Fransa'ya insanlığın bir bütün olarak ruhsal gelişiminde ayrıcalıklı bir yer tanıyan efsanevi bir tarih vizyonunu benimsediler ve Devrim'in toplumsal, dini ve ideolojik çatışma mirasının üstesinden gelmenin bir yolu olarak Hristiyan ezoterizmine baktılar. [529]

Gérard Encausse, Isis Locası'nda Martinist geleneğin önde gelen savunucusu olarak hızla ortaya çıktı. Muhtemelen bu ihmal edilmiş entelektüel akımı, Paris Tıp Fakültesi'ne kaydolduktan yaklaşık bir yıl sonra, 1886'da keşfetmişti. [530] O sırada entelektüel bir krizin ortasındaydı: "Materyalist inanca" olan eski inancı azalmaya başlamıştı. Daha sonra yazdığına göre, özellikle hipnoz üzerine yaptığı yoğun tıbbi çalışmalar, ona materyalizmin dünyaya bakmanın kökten eksik bir yolu olduğunu ve aşkın güçlerin hayatın her alanında önemli roller oynadığını göstermişti. Encausse, bu sorunu Bibliothèque nationale'de ele almanın bir

yolunu buldu ve burada ilk kez Saint-Martin, Lévi, on dokuzuncu yüzyıl ortalarında yaşamış simyacı Louis Lucas, Fabre d'Olivet, Saint-Yves ve diğerlerinin tozlu ciltleriyle karşılaştı. Giderek artan bir şekilde, tıbbi kitaplarını "simyacıların eserleri" ve "eski büyü kitapları" için ihmal etmeye başladı. [531]

1887'de, bu ruhsal keşif projesi Encausse'u kütüphaneden kovdu. İncelediği düşünürlerin çoğu, bir öğretmenle doğrudan kişisel temasın önemini vurguladı. Kitapların, gizli bir topluluk aracılığıyla geleneğe inisiye olmuş bir okuyucu tarafından tam olarak anlaşılabilen daha büyük bir bilgi gövdesinin yalnızca bir kısmını sağladığını savundular. Encausse, sonunda inisiyasyonuna 1882'de, efsaneye göre on sekizinci yüzyılın sonlarında Martinist gizli topluluklarıyla doğrudan bağlantısı olan son adamlardan biri olan ölmekte olan Henri Delaage'nin ayaklarının dibinde başladığını iddia edecekti. [532] Ancak aslında, genç tıp öğrencisinin inisiyatik yolculuğuna İsis Locası'nı ziyaret ederek başlamış olma olasılığı çok daha yüksektir. Teosofi Topluluğu, grubun tüzüğünü Ekim 1887'de onayladığında, Olcott, Encausse'u küçük bir subay pozisyonu olan "Adyar Delegesi" olarak adlandırdı. [533] Kısa süre sonra, locanın geri kalanına dersler vermeye başladı; Blavatsky üzerine değil, Bibliothèque nationale'de tutkuyla incelediği Fransız geleneği üzerine. Encausse, kısa sürede ilgi çekici bir halk hatibi haline geldi ve kendini daha sonra bir gözlemcinin "orta sınıf bir kitleyi etkileyen hafif kaba bir beceri" olarak tanımladığı şekilde ifade etti. [534] Ayrıca, kendi kitaplarını ve broşürlerini yazmaya başladı ve bunları "Papus" olarak imzaladı; bu takma ad, Lévi'nin *Nuctemeron çevirisinden ödünç alındı; Nuctemeron,* üçüncü yüzyıl Yunan büyücüsü Tyana'lı Apollonius'a atfedilen bir metindi. [535] Papus olarak, Encausse yeni bir kişiliğe büründü: Sıradan bir tıp öğrencisi, gizemli bilgeliğin yakışıklı, kendine güvenen bir ustası oldu.

Aynı zamanda Papus tıp eğitimini sürdürdü. 1887 civarında, Charcot'un bir öğrencisi olan psikiyatrist Jules-Bernard Luys'un gözetiminde Hôpital de la Charité'de stajyer olarak çalışmaya başladı. Luys, öğretmeniyle hipnoza alternatif bir yaklaşım geliştirerek ilişkisini kesmişti. Bu yaklaşım, ünlü Napoléon des névroses tarafından kullanılan ani şoklardan (örneğin yüksek sesli çanlar ve gonglar) daha nazik yollarla transa neden oluyordu. *Papus* , Luys'un klinik kadrosuna katıldığında, Luys ilaçların etkisini uzaktan inceliyordu. Luys'un gerçekleştirdiği deneylerde, hipnotize edilen hastalar, sadece örnek doz içeren kapalı bir cam şişeyle temas ederek bir ilacın fiziksel etkilerini sergileyeceklerdi. [536] Bu deneyler Papus'u etkilese de, akademik çevreler şüpheci kalmaya devam etti. Luys, sonraki birkaç yıl boyunca bilimsel ortodoksluğun sınırlarını test etmeye devam etti ve hastalıkları hastalarından uzaklaştırmak için "manyetik taçlar" kullanan yeni çalışmalar yürüttü. [537] Bu dönemde, yaşlı psikiyatristin Papus ile çalışma ilişkisi giderek yakınlaştı. 1888'in sonunda, Luys'un isteği üzerine Papus, Revue *d'hypnologie'nin baş editörü oldu.* 1890'da, profesörünün sağlığı bozulmaya başladığında, genç stajyer resmen Hôpital de la Charité'deki *laboratoire d'hypnologie'nin başkanı oldu.* [538] Papus için, bu aktiviteler ders dışı okumalarıyla yakından ilgiliydi: Zihnin bedenin sınırlarının ötesinde hareket etme konusundaki şaşırtıcı kapasitesini ortaya çıkararak, Luys gibi araştırmacılar "2000 yıl önceki büyüyü" yeniden keşfetmeye başlamıştı. [539]

Karizma ve okült bilimi tıbbi bilgiyle birleştirmedeki bu sıra dışı yetenek, Papus'un hem Isis Locası'nda hem de Paris heterodoksluğunun daha geniş çevresinde etkili bir varlık haline gelmesine yol açtı. Hızla benzer düşünen bir arkadaş çevresi edindi, bunların en önemlisi Lorraine'li genç bir asilzade olan Stanislas de Guaïta'ydı. Guaïta, skandal yaratan ve çok satan 1884 romanı *Le Vice suprême ile* büyü ve ezoterizmi moda haline getiren yazar Joséphin Péladan ile olan dostluğu sayesinde Fransız Hermesçi geleneğini bağımsız olarak keşfetmişti. Guaïta ve Péladan birlikte, Gül Haçlıların Alman mistik geleneğinden esinlenen Ordre Kabbalistique de la Rose-Croix adlı yeni bir gizli topluluk bile kurmuşlardı. Guaïta, Papus'u topluluğa dahil ederek arkadaşının kültürel prestijini oluşturmada önemli bir rol oynadı. Guaïta'nın kendi yazılarında geliştirdiği gösterişli üslup da bu projeyi ilerletti ve okült şeylerin incelenmesi ile *décadence littéraire'in* göz alıcı keskinliği arasındaki bağlantıyı pekiştirdi .

Papus ve arkadaşları fikirlerine daha fazla güvendikçe, İsis Locası'ndaki gerginlikler tırmandı. Blavatsky ve Gaboriau, giderek daha etkili hale gelen bu muhalif grubun oluşturduğu meydan okumaya, tam kapsamlı bir polemik saldırısı başlatarak karşılık verdi. Papus daha sonra, 1888'in ortalarında durumun o kadar tehlikeli hale geldiğini iddia etti ki, "görünmez efendileri" müdahale ederek, Teosofi Cemiyeti'nin temsil ettiği "Hristiyanlık karşıtı etkiyle mücadele etmesini" resmen emretti. [540] Aylarca süren giderek hararetlenen tartışmalardan sonra, İsis Locası çöktü ve Papus, Olcott'un Eylül 1888'de resmen tanıdığı yeni bir grup olan Hermès Locası'nın en etkili üyesi oldu.

Papus, yeni görevinden itibaren Martinist geleneğe dayalı ayrı bir örgütün temellerini hızla atmaya koyuldu. Guaïta, Papus'un ikincisini, *Ordre Martiniste'i eklediği gizli bir topluluk kurmuştu. Bu temelin üzerine, Hermès Locası üyeleriyle birlikte görev yaptığı yeni bir dergi olan L'Initiation'ı* kurarak inşa etti . 1890'da Papus, Teosofi Cemiyeti'yle resmen bağlarını kopardı ve Okültizm olarak adlandırdığı yeni bir hareket ve Groupe indépendant d'études ésotériques adlı yeni bir şemsiye örgüt yarattı. Kuruluş tüzüğüne göre, bu toplumun dört amacı vardı: (1) Okültizmi duyurmak; (2) gizli toplulukların potansiyel üyelerini yetiştirmek; (3) Okültist öğretim görevlileri yetiştirmek; ve (4) "Spiritizma, Mesmerizm ve Büyü" fenomenlerini incelemek. Bu görevleri, dersler, konserler, kabala ve Hermetizm dersleri ve seanslar gibi çeşitli etkinliklere sponsor olarak yerine getirecekti. Üye olmak için tek yapılması gereken dergiye abone olmaktı.

Papus'un amour propre'sini zedelemiş olsa da, Janet'in Okültist edebiyatı "popüler metafizik" olarak tanımlaması bir miktar gerçeklik payı içeriyordu. *L'Initiation,* erişilebilir ve anlaşılması güç arasında akıllıca bir denge kurdu - biraz da ticarilik katarak. Kehanet tekniklerini tartışan ve perili evlerin renkli tasvirlerini sunan makaleler, Sembolist şiirler ve Schopenhauer'in karamsarlığı ve bunun Eduard von Hartmann'ın bilinçaltı felsefesiyle ilişkisi gibi konulardaki yoğun denemelerle birlikte ortaya çıktı. Papus, yeni okuyucuların kendilerini şaşkın hissetmemelerini sağlamak için 1889'da derginin önüne birkaç "inisiyasyon için faydalı okuma" öneren bir sayfa ekledi. Liste, "bu soru hakkında genel bir fikir edinmek isteyen ancak çok fazla okumaya vakti olmayan kişiler" için bir dizi giriş metniyle başladı ve dört zorluk derecesiyle devam etti. [541] Papus, tüm bu kitapların Parisli

yayıncı Carré'den sipariş edilebileceğini yardımsever bir şekilde gözlemledi. Papus, daha fazla okuyucu çekmek için abonelerine sık sık "ücretsiz hediyeler" teklif etti; bunlar arasında seçili yeni kitaplarda indirimler, Mesmerist bir dergiye ücretsiz abonelik ve belirtilmemiş bir konunun "muhteşem bir portresi" vardı.
siparişe göre elle renklendirilmiş. [542] Papus, belki biraz iyimser bir şekilde, bu hediyelerin her birinin "kendi başına bir sayının fiyatına değer" olduğunu ilan etti. [543]

Bu promosyonların işe yaradığı anlaşılıyor. Kurulmasından birkaç yıl sonra *L'Initiation,* kendi türünde özel ilgi alanına sahip bir dergi için hatırı sayılır bir sayı olan 8.000 aboneye sahipti. [544] Groupe indépendant da gelişti. Mart 1890'da grubun 367 üyesi vardı; üç ay sonra sayı 205 kişi daha arttı. [545] Mayıs 1890'da Papus, örgütün merkezini rue de Trevise'deki bir binaya taşıdı ve burada bir ödünç kitaplık ve bir okült kitapçı da kurdu. Aynı yıl Groupe indépendant, uygun fiyatlı dört sayfalık haftalık *Le Voile d'Isis adlı ikinci bir dergi çıkarmaya başladı.* Ocak 1892'ye gelindiğinde, yeni yayının düzenli basım sayısı 10.000 kopyaya ulaşmıştı ve Groupe indépendant'ın Fransa genelinde on yedi şubesi vardı. [546]

Bu örgüt genişledikçe, onun himayesinde faaliyet gösteren iki gizli topluluk da genişledi. İki birlikten daha büyüğü olan Martinist Tarikatı'na katılmak kolaydı ve *L'Initiation'da kapsamlı bir şekilde duyuruldu.* Üye olmak isteyenler, Tarikat'ın Yüksek Konseyi'ne (kendisi Groupe indépendant'ın bir parçası) mektup yazıp kendilerine bir başlatıcı atanmasını talep ediyorlardı. Başlatan kişi daha sonra aday üyeden kısa bir manevi otobiyografi yazmasını istiyordu. Sonraki aşamalar, başlatan kişi ile başlatan kişi arasında, başlatanın okumalar önerdiği ve ardından başlatanın bu okumalara ilişkin yorumlarına yanıt verdiği bir diyaloğu içeriyordu. Bu konuşma devam ederken, başlatan kişi başlatan kişinin takdirine bağlı olarak Tarikat'ta daha yüksek rütbelere kabul edilebilirdi. Üçüncü derece, Tarikat'ın en yükseğiydi ve alıcıya isminin sonuna SI baş harflerini ekleme hakkı veriyordu. Kendisi başlatan kişi olmak için, SI'nin Tarikat'ın belirli temel sembollerini ve ritüellerini tanımlayan üç el yazmasını kopyalayıp yorumlaması gerekiyordu. [547] Martinist localarına yakın yaşayan üyeler için, inisiyasyon ve ilerleme gizli ritüellere katılımı da içeriyordu, ancak bu maddi bileşenler kesinlikle gerekli değildi. [548] Eyaletlerde, izole edilmiş arayışçılar Tarikat'a katılabilir ve tamamen yazışma yoluyla Tarikat içinde ilerleyebilirdi.

Papus kendine özgü örgütlenme yapısını icat etmiş olsa da, Martinist Tarikatı ideallerini ve ritüellerini Pasqually ve Saint-Martin tarafından on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında kurulan gizli topluluklardan türetmiştir. Papus'un açıkladığı gibi Martinizm, "İki büyük ilkeye dayanıyordu: Üçlü Birlik ile karakterize edilen Spiritüalizmin inisiyatik geleneğinin korunması ve Mesih'in herhangi bir mezhebin sınırlarının ötesinde savunulması." [549] Tarikat, bu idealleri "ahlaki şövalyelik okulu" olarak hizmet ederek hayata geçirdi. Bu "okulun" öğretileri iki yönlüydü: ilk olarak epistemolojik ve sonra daha doğrudan ahlaki. Tarikat üyeleri "maneviyatlarını ... görünmez dünyayı ve yasalarını inceleyerek, bağlılık ve entelektüel yardım uygulayarak, her zihinde gözlem ve bilime dayalı temeliyle daha da sağlamlaştırılmış bir inanç yaratarak" geliştirmeye çalıştılar. Üyeler bu inancı "fedakarlık" yoluyla, en katı anonimlik örtüsü

altında hayır işleri yaparak ifade ettiler. Bu şekilde, Tarikat'ın gizlilik konusundaki kaygısı, anonim olarak gerçekleştirdiği her hayırseverlik eyleminin özünde tarafsızlığı sağlayarak ahlaki bir işlev görüyordu. [550]

Groupe indépendant'a bağlı ikinci gizli topluluk olan Stanislas de Guaïta'nın Ordre Kabbalistique de la Rose Croix'i çok farklı bir yaklaşım sergiledi. Ordre Martiniste'in iyi bir tanıtımı yapılmış ve katılımı kolayken, Ordre Kabbalistique hem gizliliği hem de yüksek giriş engellerini korumaya çalıştı. Tarikat, 1889'dan itibaren *L'Initiation'da düzenli olarak bahsedildi* , ancak bu duyurular Martinizm ile ilgili olanlardan önemli ölçüde daha az bilgi sağladı. Aslında Ordre Kabbalistique, giriş gereksinimlerini 1892 ortalarına kadar kamuoyuna açıklamadı. *L'Initiation'da açıklandığı gibi* , ön koşullar gerçekten korkutucu görünüyordu. Tarikata kabul edilmek için, hevesli bir üyenin Kabala'da *bakalorya, lisans* ve *doktora kazanması gerekiyordu. L'Initiation'da* yayınlanmaya değer bir tez üretmenin yanı sıra , bu dereceler için adaylar, hipnoz, pratik büyü, Mesmerizm, Neoplatonik felsefe, İbranice, Sanskritçe, simya, Masonluk, Budizm ve Zerdüştlük gibi konulardaki bilgilerini gösterdikleri, giderek daha zorlu bir dizi sözlü sınavı geçmek zorundaydılar. [551] Bu giriş engelleri, grubun oldukça küçük kalmasına hizmet etti. Ancak mütevazı boyutuna rağmen, münhasırlığı ve gösterişli gizliliğiyle Ordre Kabbalistique, bu grup takımyıldızında önemli bir rol oynadı - Groupe indépendant'ın bir üyesinin ulaşabileceği en yüksek bilgi ve ayrıcalık derecesini temsil ediyordu.

Ordre Kabbalistique'in gizliliği, temel öğretilerinin Martinistlerin öğretilerinden daha zor yeniden yapılandırılmasını sağlar. Ancak 1901'de anı yazarı Georges Vitoux, Guaïta'nın toplumunun misyonunu nasıl öngördüğüne dair bir fikir veren Tarikat'ın gizli anayasasını yayınladı. Anayasa, din dışı bir yabancıya, Tarikat'ın Groupe indépendant'a çok benzer şekilde "Okültizmin yayılması için dogmatik ve görünür bir toplum" gibi görüneceğini ilan etti. [552] Ancak aslında Tarikat'ın çok daha heyecan verici bir misyonu vardı:

> Gerçekte . . . , bireysel ve karşılıklı desteğe adanmış *gizli bir eylem topluluğudur* ; üyelerinin savunulması; geri dönüşümlülük yoluyla yaşamsal güçlerinin çoğaltılması; *kara büyü ustalarının mahvedilmesi* ve son olarak, Hıristiyan İlahiyatı'nda bol miktarda bulunan, ancak farkında olmadığı ezoterik ihtişamları açığa çıkarma mücadelesi. [553]

Guaïta için bu dil boş bir poz değildi; onun gördüğü kadarıyla, örgütüne üyelik en yüksek manevi bahisleri içeriyordu. Örneğin, 1893'te Şeytan'a taptığı iddia edilen din adamlığından atılmış rahip Joseph-Antoine Boullan ile yaşanan bir çatışma sırasında, Guaïta, arkadaşlarından biri kendisini "yatağına kataleptikleştirilmiş ve neredeyse bir succubus'un saldırılarına maruz kalmış" halde bulurken, önemli güçlerini gece geç saatlerde gelen "en büyük şiddet" astral salvolarını savuşturmak için kullandığını iddia etti. [554] Bazılarına göre, gazetelerin o dönemde yaygın olarak bildirdiği gibi, Guaïta'nın Paris'teki bu saldırılara verdiği yanıt, eski rahibin Lyon'da doğrudan ölümüne yol açtı. Açıkça, üyeleri için Ordre Kabbalistique boş bir girişim değildi. Buna katılmak, yalnızca kötü güçlerle tehlikeli bir mücadeleyi değil, aynı zamanda benzeri görülmemiş yoğunluk ve güçte aşkın deneyimleri de içeren kapsamlı bir öz dönüşüm sürecine girişmek anlamına geliyordu.

Okültizmin baş organizatörü olarak Papus, bu toplulukların maddi tuzaklarının maddi olmayan yönlerinin ihtişamını ve dramını yansıtmasını sağladı. Spiritistler seanslarını mümkün olduğunca günlük yaşama benzetmeye çalışırken, Papus ve diğer Okültistler kutsal ile dünyevi arasında bir ayrım yaratmaya çalıştılar. Hem Ordre Martiniste hem de Ordre Kabbalistique toplantıları kostümler, gizli imgeler ve uygun dekorlarla gösterişle doluydu. Örneğin yayıncı ve şair Lucien Mauchel, Kabala doktorası sınavlarına eşlik eden tuzakları tarif etti. Etkinlik "kırmızı bezle asılmış, zar zor aydınlatılmış" bir odada gerçekleşti; öğrencilerden ince bir kırmızı perdeyle ayrılan sınav görevlileri kırmızı cübbeler ve beyaz *pschentsler giydiler* -Martinist Tarikatı'nın inisiyatik başlığı. [555] Groupe indépendant daha da müreffeh hale geldikçe, Papus uygun bir şekilde gizemli bir atmosfer yaratmak için daha da büyük çabalar sarf etti. Örneğin bir gazeteci, örgütün rue de Savoie'deki ikinci genel merkezine dair açıklayıcı bir bakış sağladı:

> Dersler, toplantılar ve konferanslar için kullanılan odaların duvarlarında, Hermesçi semboller, astrolojik işaretler ve İbranice ve Sanskritçe harflerden oluşan tablolar arasında gizemli yazıtlar yer almaktadır... Mucize ve kehanet atmosferinde minyatür bir *Musée Guimet hayal edin.* [556]

Bu gösterişli dekor ve gazetecinin ürettiği aynı derecede renkli tasvir, ruhsal arayışçılara tuhaf ve heyecan verici bir dünyaya giriş vaat ediyor gibiydi. Dahası, gazetecinin gözlemlediği gibi, herhangi bir okuyucu, erkek veya kadın, bu "olağanüstü adamlara" gizemli arayışlarında katılabiliyordu; yapması gereken tek şey dergilerine abone olmak ve derslerine katılmaktı. 1890'ların ortalarına gelindiğinde, bu tür bir tanıtım Papus, Guaïta, Péladan ve diğer birkaç Okültist *hommes de lettres'i* ünlü yapmıştı (resim 17).

Okültist hareket yirminci yüzyılın ikinci on yılına kadar sürdü, ancak vurgusu 1890'ların sonlarında değişti. Bu değişimi meydana getiren iki belirleyici olay oldu: Guaïta'nın 1898'deki zamansız ölümü ve Papus'un Lyon yakınlarındaki bir köyden gelen bir şifacı olan Philippe Nizier Vachod'a, Maître Philippe olarak bilinen, giderek artan ilgisi. Guaïta'nın ölümünden sonra Papus, arkadaşını bu kadar büyüleyen büyülü uygulamalardan giderek uzaklaştı. Bunun yerine, ezoterizmin daha duygusal ve mistik bir anlayışını geliştirmeye başladı. Bu değişim büyük ölçüde, Papus'un daha sonra "manevi öğretmenim" diyeceği Philippe'in etkisinden kaynaklanıyordu. [557] Köylü kökenli karizmatik eski bir tıp öğrencisi olan Philippe, büyüyü reddetti ve şifa güçlerini İnciller üzerine basit meditasyondan elde etti. Papus'un ilgi alanları değiştikçe, Ordre Martiniste Okültist hareket içinde giderek daha önemli bir yer işgal etmeye başladı; benimsediği Hıristiyan idealleri, liderinin yeni duyarlılığıyla iyi bir şekilde örtüşüyordu. 1897'de, onu resmen örgütlenmiş bir Université libre des hautes études'a dönüştürecek olan iddialı bir yeniden örgütlenme girişiminden sonra, Groupe indépendant giderek azaldı. [558] 1900'lerin ortalarına gelindiğinde, Martinist Tarikatı Fransız Okültizminin merkezi örgütü haline gelmişti ve Papus'un 1916'daki ölümüne kadar öyle kalacaktı.

Şekil 17. Gérard Encausse, daha çok Papus olarak bilinir, sanatçı Octave Guillonnet tarafından büyücü kostümüyle tasvir edilmiştir. (Yazarın koleksiyonu.)

Okültist Benliği Keşfetmek

Başlıca dergisi L'Initiation'ın başlığının da belirttiği gibi, Okültist hareketin amacı "inisiyeler" yaratmaktı. Papus'un açıkladığı tanıma göre, *inisiye* , ezoterik bilgelik ve okült bilim üzerine bir çalışma yapmayı seçen herkesti. İnisiyasyon süreci ise aynı anda hem toplumsal hem de bireyseldi. Papus, temel gerçeğe yönelik ortak bir arayışın, inisiyeleri zorunlu olarak bir "zeka kardeşliği"nde bir araya gelmeye teşvik ettiğini yazdı, ancak Papus'un hem kadınlara hem de erkeklere genişlettiği bu kardeşliğe üyelik, belirli bir öğretiler dizisine bağlı kalmayı gerektirmiyordu. Bunun yerine, Papus'un tasarladığı şekliyle "inisiye topluluğunun" rolü, "öğrenciyi kendi kişisel doktrinini yaratmaya teşvik etmekti." Ancak Papus, bu özgürlüğün mutlak olduğuna inanmıyordu: inisiye toplulukları, üyelerinin "temel hatalardan" kaçınmasına yardımcı olmak için belirli "genel ilkeler" sağlamakla yükümlüydü. [559] Bu nedenle, Okültistlerin kurduğu örgütlerin amacı, nihayetinde bağımsız bir öz-yetiştirme sürecini yönlendirecek entelektüel bir çerçeve yaratmaktı.

Okültistler, çoğunlukla, "genel prensiplerini" Rönesans Hermetizmi'nden ve onun ilham verdiği sonraki Fransız geleneğinden türetmişlerdir. Papus, Guaïta ve diğer fin-de-siècle Okültistleri, Hermesçilerin kayıp bir altın çağ kavramını kolayca benimsediler; bu, üstün anlayışın, insanların doğayı çağdaş bilimin kapasitelerini çok aşan şekillerde kontrol etmesini sağladığı uzak geçmişteki bir dönemdi. Okültistler, artık unutulmuş olan bu başarıların çoğunun, kadim insanların analojinin hermeneutik tekniğindeki ustalığından kaynaklandığını sıklıkla savundular. Hermesçi geleneğe göre, dünyevi dünya, semavi dünyaya, dünyevi olana göre belirsiz ama uygun eğitim almış olanlar için görünür olan şekillerde karşılık geliyordu. Bu karşılıklılıkların, bunların önemlerinin ve bunların manipüle edilebileceği sayısız yolun bilgisi, harikulade güçler bahşediyordu: Örneğin, iyi eğitimli bir astrolog, gezegen hareketlerine dayanarak geleceği tahmin edebilirken, törensel büyü uygulayan biri, kozmik güçleri kontrol altına almak ve onları kendi isteğine göre eğmek için belirli nesneleri, sembolleri ve ritüelleri kullanabilirdi.

Papus, Hermetizm kadar eski olan bu maddi benzetme gücü vizyonunu, Mesmeristlerin ve Martinist gelenekteki Fransız düşünürlerin fikirlerine önemli ölçüde borçlu olan fizyolojik ve dini kavramlarla destekledi. Papus, insanların fiziksel bir beden, maddi olmayan bir ruh ve Mesmeristlerin "evrensel sıvı" ve Spiritistlerin "périsprit" adını verdiği aynı ince maddeden yapılmış aracı bir "astral beden"den oluşan üçlü varlıklar olduğunu ileri sürdü . Fikirlere maddi bir form verebilen bir madde olarak "astral sıvı", fazlasıyla maddi insanlık ile maddi olmayan ruh dünyası arasında köprü görevi gördü. Bu fizyolojik model, Pasqually ve Saint-Martin'in felsefesinde kök salmış olan insanın kaderi ve potansiyeline dair Hristiyan bir anlayışın temelini oluşturdu. Okültistler, düşmüş olsa da insan ruhunun Tanrı ile aynı maddeden yapıldığına inanıyorlardı. Bu nedenle, ritüel büyü, meditasyon ve dua yoluyla zihnin astral güçlerinin disiplinli bir şekilde geliştirilmesi, sonunda daha da yüksek seviyelere ulaşabilir ve maddi olmayan ruhu ilahi olanla birlik haline geri döndürebilir.

Stanislas de Guaïta, türdeş olsalar da, bu inisiyelerin ulaşmaya çabaladıkları aşkın "yeniden bütünleşmenin", ortodoks Hıristiyan vecitlerinin deneyimlediğinden temelde farklı olduğunu gözlemledi. "Azizin" ilahi olanla birliği pasif, lütfun bir ürünü iken, Okültistinki "aktif"ti - bilinçli bir irade eylemiydi. [560] Burada inisiyenin gücü, entelektüel disiplinin, uzun süreli uygulamanın ve tam bir özdenetimin ürünüydü. David Harvey'in gözlemlediği gibi, Guaïta ve diğer Okültistler geleneksel, "pasif" vecitleri dişileştirdiler ve "aktif" aşkınlık biçimlerini erkeklikle ilişkilendirdiler. [561] Ancak pratikte, hareket içindeki cinsiyet sınırları daha akışkandı. Papus, *L'Initiation'da feminist nedenleri destekledi* ve kadınlar hem Groupe Indépendent'ta hem de Ordre Martiniste'te hoş karşılandılar, ancak azınlıkta görünüyorlardı.

Okültist bir inisiye, önce "astral planda" hareket etme kapasitesini geliştirerek ve sonra ruhun ilahi olanla gerçek ilişkisini anlayarak kendi bilincini aktif olarak dönüştürmeyi amaçlayan, zorlu bir entelektüel yetiştirme sürecine girişti. Eğer tam olarak geliştirilirse, bu genişlemiş farkındalık şaşırtıcı güçler kazandırabilirdi. Guaïta'nın La Plume'un özel sayısına yaptığı katkısında belirttiği gibi ,

> Başlatmanın başlıca görevi ... yapay yollarla bir dahi olma sanatı olarak özetlenebilir; her durumda şu önemli farkla ki, doğal deha, Ruh'un inmeyi uygun gördüğü belirli anlarda, sık veya seyrek olarak, ilham sağlar; edinilmiş deha ise en yüksek seviyesinde, her istenilen anda ilhamı zorlama ve Büyük Bilinmeyen ile iletişim kurma yeteneğidir. [562]

Ancak, Guaïta'nın başka bir yerde gözlemlediği gibi, son derece eğitimli "Adept", "yapay dehasını" yaratıcı ilham kuyusundan istediği zaman yararlanmaktan daha fazlasını yapmak için kullanabilirdi. Ressam, heykeltıraş, besteci veya şairin sıradan dehasının aksine, Okültistin yapay dehası geleneksel sanatsal medyanın kaba maddi desteğine bağlı değildi; bunun yerine, varlığını daha doğrudan yollarla hissettirdi. Adept'in astral plan hakkındaki kapsamlı bilgisi, kendi hayal gücünün ürünlerini maddi yollarla uzaktan hareket edebilen somut varlıklara dönüştürmesini sağladı - örneğin, hayaletler olarak maddileşmek veya bir düşmana zarar vermek. [563] O halde, Okültistler için, bilgi ve eğitim yoluyla bireysel bilincin sınırlarını genişletme projesi, doğrudan, inisiyenin kendi hayallerinin ürkütücü bir şekilde elle tutulur hale geldiği belirgin bir aşkınlık deneyimine yol açtı.

Bu aşkınlık vizyonunun temelini oluşturan bilinç kavramı, çok değerlikli benliğin yeni psikolojik teorileriyle güçlü bir şekilde yankı buldu. Spiritist yazarlar bu teorilere karşı mücadele ederken, Okültist meslektaşları, sıradan uyanık farkındalık alanının ötesinde zengin bir zihinsel süreç dizisinin meydana geldiği fikrini benimsediler. Alman filozof von Hartmann'ı yankılayarak, psişik yaşamın bu yönlerinden "bilinçdışı" olarak bahsettiler. Papus'un arkadaşı Albert Faucheux'un Félicien-Charles Barlet takma adıyla yayınladığı karmaşık ve etkili bir dizi makalenin sentezinde, Donald MacNab normal bilincin "biri daha düşük, biri daha yüksek olmak üzere iki bilinçdışının arasına yerleştirildiğini" ileri sürdü. [564] Aşağı bilinçdışı, Janet ve diğer "modern psikologların" çalışmalarında tanımlanan alemdi. Bunun aksine, "üstün" bilinçdışı, "sezginin merkezi, ebedi ve gerekli gerçeklerin farkına vardığımız kanal"dı. MacNab, Papus, Guaïta ve Barlet de dahil olmak üzere *L'Initiation'a* düzenli katkıda bulunan diğer bir

grup kişiyi , bu üst bilinçdışını astral bedenle ilişkilendirerek takip etti ve bir adım daha ileri gitmek için benzetme kullandı: Fiziksel bedende kök salmış alt bilinçdışını aşağıdan gelen sıradan uyanık bilinci desteklediği gibi, astral bedende kök salmış üst bilinçdışını da yukarıda daha da yüksek bir bilinç biçimini - "aşkın özneyi" - destekledi. Sıradan farkındalığın kapsamının çok ötesinde yatan benliğin bu en yüce yönü, Okültistlerin "içeriden bilmeye, sevmeye ve hizmet etmeye" çabaladığı ilahi özdü. Bu içsel bilgi, aklın değil, Okültistlerin astral alemi keşfederek geliştirdiği nitelikler olan sezgi ve hayal gücünün bir ürünüydü. [565]

Her iki alandaki katılımından faydalanan Papus, Okültist bilinç anlayışını, çoğunlukla ikincisinin zararına olacak şekilde, çağdaş psikologlar tarafından geliştirilen modellerle sık sık karşılaştırdı. 1895'te okuyucularına söylediği gibi,

> Bir yandan Okültizm teorilerine -hem Batı hem de Doğu- ve diğer yandan en son hipnoz fenomenlerine en yakın ilgimizi verdikten sonra, şu sonuca vardık: yalnızca Okült Bilim, yakında keşfedilecek olan psiko-fizyoloji olgularının bilimsel bir açıklamasını sağlayabilirdi. O zamandan itibaren, astral beden ve astral ışık gibi kelimelerden kaçınarak Okültizm teorilerinin kurnazca pastişlerini üretebilir ve iyi vicdanımız pahasına da olsa bilimsel geleceğimizi güvence altına alabilirdik.

Burada, psikolojinin eleştirisi, materyalizme vurgu yapan ve herhangi bir aşkınlık olasılığının istikrarlı bir şekilde ortadan kaldırılmasını gerektiren bir "ilerleme" vizyonuna sahip çağdaş bilimin entelektüel darlığına yönelik daha geniş bir suçlama haline geldi. "Astral fenomenleri 'Telepati', 'Telepatik Halüsinasyonlar', 'psikofizyolojik tezahürler' fenomenleri olarak gizleme" çabalarında, "bilim okullarının müritleri" insan zihninin en dikkat çekici güçlerine karşı kendilerini kör etmişlerdi. Ancak, Papus'un belirttiğine göre, aynı zamanda bazı psikologlar astral gerçekliğini kendilerine rağmen yeniden keşfediyorlardı: Örneğin, Hippolyte Baraduc, deneklerinin ruh hallerine göre değişiyor gibi görünen gizemli enerji alanlarının görüntülerini yakalamak için özel olarak işlenmiş fotoğraf plakaları kullandı; benzer şekilde, Luys'un uzaktan ilaçla yaptığı çeşitli deneyler ve hastalıkları aktarmak için mıknatıs kullanımı, fiziksel organizmadan şaşırtıcı derecede kolay bir şekilde ayrılabilen hayati güçlerin varlığını kanıtlıyor gibi görünüyordu. [566]

Astral kavramını geliştirerek, Okültistler çok değerli benliği somut ruhsal deneyim için bir araca dönüştürebildiler. Guaïta, Ribot ve Janet gibi "psikolojik *mıknatıslayıcıların"* " fenomen görünümlerinin kesin bir muhasebesini sağlayan, tamamen yüzeysel ama mükemmel derecede titiz bir teori" inşa ettiğini ileri sürdü. Ancak bu teori, "astral gelgitleri yöneten gizemli yasaları" göz ardı ettiği için kökten eksikti. [567] Başka bir deyişle, Okültistlerin keşfettiği kadim gelenek, psikologların bedenin sınırlarına hapsettiği bilinçdışı zihinsel süreçlerin fiziksel olmayan boyutunu algılamalarına izin verdi. Bu geleneksel bilgi öğesi eklendiğinde, yeni zihin teorileri, değer verilen metafizik varsayımlar için bir tehdit olmaktan çıktı ve bunun yerine ruhun ve onun aşkın güçlerinin daha eksiksiz bir şekilde anlaşılmasına giden bir yol haline geldi.

En son psikolojik teorinin bu şekilde benimsenmesi ve yeniden yapılandırılması, en açık şekilde Okültistlerin Spiritizm eleştirilerinde ortaya çıktı. Okültistler, genel olarak, ölenlerin ruhlarının seanslarda

görünmediğini; bunun yerine, gerçekleşen her türlü fenomenin, katılan insanların bilinçsiz hayal ürünü olduğunu savundular. Okültistlere göre, bu bilinçsiz yaratımlar, *egregorlar* (bir grubun kolektif hayal gücünün ürünleri); parazitik, kötü huylu astral varlıklar olan *larvalar;* ve temel ruhlar dahil olmak üzere, az çok korkunç görünmez varlıklar dizisinin biçimini aldı. Bu nedenle, medyumlar kendilerini tehlikeli bir ahlaki ve psikolojik konuma sokarlar. Örneğin Guaïta'ya göre, bir medyum, "hayati bir idrar tutamama rahatsızlığı olan bir erkek (veya kadın)" idi ve astral güçlerinin, bilinçsizce yarattığı varlıklar tarafından sürekli olarak tüketilmesine izin veriyordu. Guaïta, bu farkındalık eksikliğinin, medyumu bir Okültist Adept'ten ayıran şey olduğuna inanıyordu: Bilincinin olağan sınırlarını genişletmek için eğitilmemiş olan medyum, Adept'e bu kadar olağanüstü bir güç veren aynı hayal gücünün kurbanı oldu. O halde, Okültistler için, olağan bilincin erişemeyeceği zihinsel yaşam bölgeleri, birçok psikolog için olduğu gibi esasen patolojik alemler değildi; bunun yerine, keşfedilmeyi bekleyen geniş bir ruhsal kıtaydı. Orada yaşayan canavarlar, dikkatsizleri yok edebilirken, uygun bilgi ve ahlaki kararlılıkla donatılmış olarak gelen kaşife de güçlü bir yardım sağlayabilirlerdi.

Yirminci yüzyılın başlarında, Myers'ın çalışmalarına olan ilgi psikolojik çevrelerin ötesine yayıldıkça, Okültistlerin çok değerli benlik kavramına aşina olan yazarlar bunu yeni yönlere doğru geliştirmeye başladılar. Örneğin, 1880'lerin sonlarından beri Okültist çevrenin tarihçisi olan gazeteci Jules Bois, 1907'de yazdığı yazıda, çok değerli benliği, ruhsal deneyimin belirgin bir şekilde "modern" kavramı olarak gördüğü şeyin önemli bir unsuru haline getirdi. Okültistler, Spiritistler, ruhsal araştırmacılar ve "Myers okulunun spiritüalistleri", Bois'in iddiasına göre, "egomuzun gizlice zengin olduğu belirsiz kapasiteleri" ortaya çıkarmışlardı. Bunu yaparak, bu düşünürler, diğer dünyasal varlıklar ve ruhsal güçler hakkında spekülasyonlara girme istekleri onları zaman zaman yanlış yola sürüklemiş olsa bile, aşkınlığın çarpıcı biçimde yeni bir kavramını yaratmışlardı. Ruhun derinliklerine inme çabaları sayesinde, " *Ötesi , İçimizdekiyle, dışımızdaki ve üstümüzdeki* mucize , *içimizdeki ve bizim tarafımızdan* gelen mucizeyle yer değiştirir ." Bois, benliğin ve onun olanaklarının bu yeni anlayışının, onu özünde modern bir inanç olarak gördüğü şeye götürdüğünü yazdı:

> İnanın—ve eğer inancınız bir temel gerektiriyorsa, kendi içinizde, hepimizin sadece dalgacıklar olduğumuz derin ve tükenmez okyanusa inanın. Fakat denizin tüm enginliği bir parça köpükte saklıdır; bizim “bireysel egomuz” minyatür “ilahi ego”dur. Birinden, diğeri bize açıktır. Sadece artık putperestler gibi davranmayacağız, bu Anlatılamaz’ı kendimizden dışarıda aramayacağız; onun bizim kavrayışımızda veya bakışımızda değil, düşüncemizin uçurumlarında ve sevgimizin derinliklerinde yattığını biliyoruz—burası, özlemini çektiğimiz “insanın daha büyük ihtişamının” evidir.

Burada Bois, Okültistlerin ruhsallaştırılmış bilinçdışını Myers'ın "bilinçaltı benliği" ile birleştirerek inancın kişisel, içsel bir mesele olduğu anlayışını üretti. Okültistlerin bile "Anlatılamaz"ı ustalıkla yönetme çabalarında aradıkları "zeka kardeşliği" artık Bois'e gereksiz geldi. Onun gördüğü gibi "modern mucize" basitçe "içsel varlığımızı, yüzeysel kişiliğimizden çok daha zengin, çok daha verimli, çok daha özgün" keşfetme ve ifade etme

meselesiydi. Bu görüş, yirminci yüzyıl boyunca giderek artan bir derecede heterodoksiyi tanımlayacaktı. [568]

Sonsöz:

Yeni Bir Heterodoksluğun Ortaya Çıkışı

<z ... .

t_^T_^-t Aralık 1919 ortalarında bir Pazar günü saat üçte, L'Œuvre de la rénovation sociale adlı bir ruh topluluğu, İsa'nın doğumunu anmak için on yedinci bölgede toplandı. Şenlikler, topluluk başkanı EF Bolopion'un verdiği "Spiritist doktrin üzerine" bir konuşmayla başladı. Giriş duaları, bazı medyumsal şifalar, piyano eşliğinde kısa bir "Meryem Ana'ya meditasyon" ve "İsa'nın doğumu ve hayatı üzerine tarihi bir söylev"ten sonra ruhlarla temaslar başladı. Bu topluluğun medyumları otomatik yazı yazmıyordu; bunun yerine, ruhlar adına hareket edip konuşarak "enkarnasyon yoluyla" öte dünyadan mesajlar iletiyorlardı. Önce Aziz Paul göründü, ardından tövbekâr bir günahkar geldi. Seyirciler, onun iman ikrarını bir övgü ilahisi söyleyerek kutladılar.

Sonra acı içinde kıvranan bir “Asker Ruhu” belirdi. Bir Alman süngüyle karnını yırtmıştı ve “hâlâ korkunç acılar çekiyordu.” Toplum üyeleri yardımına koştu, öldüğünü bildirdi ve ruhunu fiziksel acının korkunç kalıntılarından ayırmaya çalışarak “ruhen iyileştirdi”. Kısa süre sonra, üyeler çabalarının karşılığını gördüler: Asker ayağa fırladı ve kurtarıcılarına sarıldı, sevinçle *“Vive la France!” diye bağırdı.* İlk sevinci yatıştığında, toplumun ilgisinin onu kurtardığı zor durumu açıkladı. Siperlerdeki ölümler genellikle aniydi ve hiçbir yerden gelmiyormuş gibi görünüyordu. Sonuç olarak, birçok ölü askerin “hâlâ fiziksel bedenlerine bağlı kaldığını” ve böylece yaralarını hissetmeye devam ettiğini söyledi. Kendi durumunda, annesi dua etmeyi bırakarak durumu daha da kötüleştirmişti: Savaşın dehşeti onu Tanrı'nın var olmadığına ikna etmişti. Genç adam gruptan ayrılmadan önce, izleyicileri deneyimini bir ders olarak dinlemeye çağırdı. Ölen askerler, durumlarının gerçek doğasının farkına varmaları için yeterli dua alana kadar acı çekmeye devam edeceklerdi. O halde annelerin, savaşın acımasız saçmalığıyla karşı karşıya kaldıklarında inançlarından vazgeçmemeleri gerekiyordu. Anne şefkati, savaşta ölen her askerin kurtarıcı lütfu olacaktı. [569]

Le Bon berger adlı küçük ve düzensiz görünen bir derginin el yazısıyla yazılmış, teksir edilmiş sayfalarında anlatılan bu hikaye, Birinci Dünya Savaşı'nın Fransız Spiritizminde yarattığı değişikliklere dair güçlü bir bakış açısı sunuyor. Yeni dehşetler, daha yoğun duygusal teselli biçimlerinin yaratılmasını talep ediyordu. Spiritist uygulama, 1890'larda "ahlaki" yaklaşımın savunucuları tarafından belirlenen örneği ezici bir şekilde takip ederek daha duygusal ve çeşitli hale geldi: Toplum toplantılarında, trans konuşması ruhların iletişim kurduğu standart araç haline geldi ve Bolopion'unki gibi gruplar bunu yeni ritüel biçimlerinin temeli olarak kullandı ve dini bir ayinin unsurlarını tiyatro prodüksiyonunun unsurlarıyla birleştirdi. Aynı zamanda, 1880'lerde başlayan ademi merkeziyetçilik süreci devam etti. Küçük topluluklar çoğaldı ve daha büyük olanlar daha az otorite uyguladı.

Bu örgütsel değişim meydana geldikçe, öte dünyayla diyaloğa girme eylemi Kardec'in fikirleri ve normlarıyla yakın ilişkisini yitirdi ve bireylerin giderek daha fazla sayıda son derece kişisel şekilde kullandıkları bir teselli

tekniği haline geldi. Örneğin, 1918'de Cécile Monnier, 1915'te Argonne'da öldürülen bir asker olan oğlu Pierre'in ruhundan otomatik yazılar almaya başladı. Monnier, öte dünyayla diyaloglarının ilahi lütfun kendiliğinden ürünleri olduğunu ve "Spiritizme benzeyen hiçbir şey" içermediğini iddia etti. Katı bir Kalvinist olarak yetiştirilmişti ancak büyüdüğü katı kurtuluş ve ahiret kavramlarını kabul etmekte zorluk çekiyordu. Onun için, Pierre ile devam eden temas, daha liberal bir Hristiyan Tanrı'nın gerçekliğini kanıtladı. Monnier'in Spiritist ritüeli ve reenkarnasyon fikrini reddetmesinden etkilenmeyen Pierre-Gaëtan Leymarie'nin oğlu Paul, 1920'de onun iletişimlerinin küçük bir derlemesini yayınladı ve önemli bir başarı elde etti. [570]

Spiritist pratiğin Spiritist doktrinden bu şekilde ayrılması kısmen bir liderlik eksikliğinden kaynaklandı. Yaşları ilerlemesine ve sağlıkları bozulmasına rağmen 1920'lere kadar hareketin merkezi figürleri olarak kalan Léon Denis ve Gabriel Delanne'in yerini alacak yeni filozoflar veya karizmatik savunucular ortaya çıkmadı. Kör ve güçsüz Denis, 1925'te Salle Wagram'da düzenlenen son büyük Spiritist Kongresi'ne başkanlık etti , ancak ancak 1927'ye kadar yaşadı; Delanne 1926'da öldü ve dergiyi sonuna kadar yayınlamaya devam etti. *Revue spirite* hayatta kaldı ve aslında bugün hala varlığını sürdürüyor, ancak savaşın sona ermesini izleyen süreli yayınların çiçek açması 1930'da büyük ölçüde sona erdi. [571]

Delanne'in ölümü, sonunda Spiritizm'in kalan bilimsel prestijini elinden alan Fransız psişik araştırmalarında daha geniş bir değişime de katkıda bulundu. 1919'da, hekim Rocco Santoliquido ve psikolog Gustave Geley, psişik fenomenlerin bilimsel çalışması için yeni bir organizasyon kurdular: Institut métapsychique international (IMI). Bu organizasyon, alandaki önde gelen Fransız bilim insanı Charles Richet'nin desteğine sahipti ve olağanüstü derecede iyi finanse ediliyordu: Açıldığında, zengin tesisleri arasında bir kütüphane, bir konferans salonu ve psişik fenomenlerin incelenmesi için tam donanımlı bir laboratuvar vardı. Richet'nin katılımına rağmen, IMI başlangıcında Spiritist çevrelerle yakından bağlantılıydı: Delanne yönetim kurulunda görev yaptı; müdür Geley, davaya sempati duyuyordu; ve Enstitü'nün parasının büyük kısmı zengin şarap toptancısı ve sadık Spiritist Jean Meyer'den geliyordu. Ancak 1920'ler boyunca, Sofie Lachapelle'in gösterdiği gibi, bu bağlantılar zayıfladı. [572] Geley 1924'te, Delanne 1926'da öldü; Enstitünün yeni müdürü Eugène Osty hem Kardesizm'i hem de daha genel olarak "ruh hipotezini" reddetti. Bu durum kaçınılmaz olarak, Enstitüyü Spiritizmin yayılması için bir araç olarak gören Meyer ile gerginliğe yol açtı. Bu nedenle, Meyer 1931'de öldüğünde, Enstitü'nün fonlarının kontrolünü kişisel sekreteri ve medyumu Spiritist M. Forrestier'in eline bıraktı. IMI daha sonra vasiyete itiraz etti ve bu da tahmin edilebileceği gibi Forrestier'in sağladığı mali desteği azaltmasına yol açtı.

Enstitü bu sıkıntılı koşullarda çalışmalarını sürdürse de, 1930'lar boyunca profili giderek azaldı. Yirmi yıl önce, savunucular Kardec'in fikirlerini bir gün hak ettikleri bilimsel ilgiyi görecek meşru, tartışmalı hipotezler dizisi olarak sunabilmişlerdi; 1931'e gelindiğinde, bu ihtimal inanılmaz derecede uzak görünüyordu. Benzer arayışlara adanmış diğer gruplar faaliyetlerini sürdürmüş olsaydı, IMI'nin düşüşü Spiritizm'in bilimsel meşruiyet iddialarını bu kadar güçlü bir şekilde etkilemezdi. Ancak Kardec'in takipçileri için

talihsiz bir şekilde, Fransa'daki durum Avrupa entelektüel yaşamındaki daha geniş bir gelişmenin parçasıydı. 1920'lerin sonlarında ve 1930'ların başlarında, ruhsal araştırmalar bilim dünyasının marjlarına doğru daha da sürüklendi. Bir zamanlar alana prestijini kazandıran ünlü bilim insanları ölmüştü ve projeyi devam ettirecek benzer bir üstünlüğe sahip yeni bir nesil yoktu.

Matthew Brady Brower'a göre Fransız bağlamında, 1920'lerin başında ruhsal araştırmaların gelişmesi ve sonrasındaki gerilemesi, psikanalizin kabulüyle bağlantılı olarak ele alınmalıdır. [573] [574] Yirminci yüzyılın başlarında, Fransız psikologlar Freud'un teorilerini görmezden gelerek, yerel alternatiflerin değişen dizisini tercih ettiler. Fin de siècle sırasında, psikanalizi reddetme ve bunun yerine Elisabeth Roudinesco'nun "l'inconscient à la française" dediği, 5. bölümde gördüğümüz gibi, bilinçaltı zihinsel aktiviteyi kalıtsal dejenerasyonla ilişkilendiren bir anlayış benimseme eğilimi vardı.® Ancak 1920'lere gelindiğinde, Fransız psikolojik ilginin ayrışma ve otomatizm gibi olgulara olan ilgisi azaldı; bu değişim, zihnin deneysel çalışması için güvenilir bir araç olarak hipnoza olan şüpheciliğin artmasıyla ortaya çıktı. En önemlisi, 1901'de başlayan klinik psikiyatrist Joseph Babinski, Charcot'un meşhur bir şekilde tanımladığı histeri semptomlarının aslında hipnotik telkinin sonuçları olduğunu, yani yaşlı adamın hastalığı incelemek için geliştirdiği sözde nesnel tekniğin kasıtsız yan ürünleri olduğunu savunan bir dizi makale yayınladı. [575] Brower, IMI tarafından uygulanan ruhsal araştırmanın bu şüphecilikten kaynaklandığını ileri sürüyor: Ektoplazmalar ve ruh maddeleşmeleri gibi muhteşem, elle tutulur tezahürler, "bilinçdışı düşüncelere maddi ve her şeyden önce görünür bir form veriyor" gibi görünüyordu ve bunları trans fenomenlerinin olmadığı bir şekilde nesnel laboratuvar çalışmasına duyarlı hale getiriyordu. [576] Ancak 1920'lerin sonlarına doğru, Freud'un eserlerinden birkaçı Fransızca tercümeyle yayınlanmış ve kararlı bir savunucu grubu ortaya çıkmıştı. Bilinçdışına ilişkin psikanalitik anlayış, Alman modeline göre yürütülen deneysel psikolojinin giderek artan etkisiyle birleşince, IMI'nin ve genel olarak ruhsal araştırmaların kaygıları saf ve indirgeyici göründü.

Örgütlü Okültizm, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonraki yıllarda daha da kötü bir durumdaydı. Papus, 1914'te Fransız Ordusu'na tıp subayı olarak katıldı ve iki yıl sonra cephede kaptığı bir hastalıktan öldü. Karizmasının ve görünüşte uzlaşmaz fikirleri sentezleme yeteneğinin ikili faydalarından yoksun kalan bir zamanlar liderliğini yaptığı çeşitli örgütler hızlı bir gerileme dönemine girdi. Okültizm, taraftarlarına Spiritizmin sağlayabileceği türden anında bir teselli sunmadı ve iki savaş arası dönemde harekete bir zamanlar bu kadar ihtişam bahşeden ayırt edici ethos, artık tükenmiş bir kültürel eğilimin köhne bir kalıntısı gibi görünüyordu. Ordre Martiniste ortadan kalkmadı ve aslında bugün hala varlığını sürdürüyor, ancak fin de siècle'de sahip olduğu Fransız heterodoks yaşamındaki merkezi konumunu geri kazanamadı.

Savaş Arası Gelişmeler: Gelenekselcilik ve Gerçeküstücülük

1920'ler ve 1930'larda, on dokuzuncu yüzyıl heterodoksisinin eski örgütsel ve ideolojik yapıları çöktü. Spiritizm ve Okültizmin popülaritesi, psişik araştırmanın entelektüel prestiji gibi giderek azaldı, ancak hepsi yine de Fransız kültüründe derin izler bıraktı. 1920'ler ve 1930'ların iki önemli

ama çok farklı gelişmesi olan Gelenekselcilik ve Sürrealizm, savaş arası düşünürlerin on dokuzuncu yüzyıl heterodoksisinin mirasına yanıt vermelerinin karmaşık ve şaşırtıcı derecede çeşitli yollarına dair bir fikir verir.

Gelenekselcilik, yirmi yaşındaki René Guénon'un Collège Rollin'deki matematik hazırlık çalışmalarını bırakıp kendini ezoterik bilgeliğin peşinde koşmaya adamaya karar verdiği 1906'da şekillenmeye başladı. Başlangıçta Ordre Martiniste'e katıldı, ancak 1909'da diğer inisiyatik yolları takip etmek için Papus'la yollarını ayırdı. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Guénon, bir zamanlar Papus tarafından yönetilen *Le Voile d'Isis dergisini devraldı* ve kendi felsefesini geliştirmeye başladı. Yazıları, 1920'ler ve 30'larda küçük ama istikrarlı bir şekilde büyüyen benzer düşünen düşünür ve okuyucu grubunu cezbetti. Guénon'un kitapları bugün hala basılıyor ve 1933'te adını *Etudes Traditionnelles olarak değiştiren Le Voile d'Isis* , 1990'lara kadar yayınlanmaya devam etti. [577]

Guénon'un açıkladığı gibi, gelenekselcilik Okültizme bir şeyler borçluydu, ancak ondan önemli şekillerde ayrılıyordu. Okültistler gibi Guénon da, tüm ortodoks dinlerde mevcut olan temel gerçeklerden oluşan bir bütün olan çok yıllık felsefenin önemini vurguladı. Az ya da çok şimdiki zamanı ve ilerleme fikrini benimsemiş olan heterodoks seleflerinin aksine, Guénon aynı zamanda moderniteye dair güçlü bir eleştiri de geliştirdi. Onun gördüğü gibi, modern Batı "tersine çevirme" ile karakterize edildi. Dinsizlere ilerici ilerlemeler olarak çarpan entelektüel, teknolojik ve kültürel yenilikler -kitle demokrasisinden modern sanatın belirli biçimlerine- inisiyeye yıkıcı geri adımlar olarak görünüyordu. Kısacası, modernite son derece tehlikeliydi çünkü insanları felaket belirtilerini olumlu gelişmeler olarak görmeye teşvik eden kötü niyetli bir kültürel ortodoksiyi besliyordu. Birinci Dünya Savaşı'nın travmasından sonra, on dokuzuncu yüzyıl ilerici klişelerine bu dramatik alternatif, birçok okuyucuda güçlü bir yankı buldu. [578]

Guénon, "tersine çevirme" fikrini heterodoks inovasyona da uyguladı. Modernitenin ürünleri olarak, Spiritizm, Okültizm ve Teosofi'nin ciddi ruhsal tehlikeler olduğunu, aydınlanmaya doğru götüren ancak aslında ondan uzaklaştıran "karşı-inisiyasyon" biçimleri olduğunu savundu. [579] Ona göre gerçek ruhsal anlayış, ancak uzun süredir yerleşik ortodoks dini geleneklerden gelebilirdi. Batı kültürü moderniteyi temsil ettiğinden, Katoliklik en az ruhsal potansiyele sahipti. Ciddi arayışçıların, kadim bir dini geleneğe kesintisiz bir bağlantı iddia edebilen bir üstattan inisiyasyon arayarak Doğu'ya yönelmeleri gerektiğini savundu. Batı'yı modernitenin tahribatından kurtarmak da bu seçkin inisiyelere düşecekti. Guénon, giderek Sufizmi geleneksel inisiyasyonun özellikle güçlü bir biçimi olarak görmeye başladı. 1911'de bir Sufi tarikatına katıldı ve 1930'da dindar bir Müslüman olarak Kahire'de yaşıyordu. 1930'lar boyunca, Sufizmin Batılılaştırılmış versiyonları, büyük ölçüde Guénon'un etkisinin bir sonucu olarak, Avrupa'nın heterodoks yaşamının bir özelliği haline geldi. [580]

Aynı zamanda, Gelenekselcilik şekillenirken, Sürrealistler kendi amaçları için on dokuzuncu yüzyıl sapkınlığının mirasını sahiplendiler. 1919'da, André Breton ve arkadaşı Philippe Soupault, otomatik yazıyı kullanarak edebi metinler üretmeye başladılar. Bu tekniğe dair anlayışları, Janet, Flournoy ve Myers gibi psikologların çalışmalarının yanı sıra Spiritist

literatürden de yararlanıyordu, ancak her ikisini de Freudyen bilinçdışının yorumlarından süzüyordu. Breton, 1933'te otomatik yazının gerçekten de "herkes için bir vahiy aracı" olduğunu yazdı, ancak kendisinin ve diğer Sürrealistlerin geliştirdiği anlayışa göre, bu vahiy kesinlikle seküler ve psikolojikti. [581] Breton'un 1924'te ifade ettiği gibi, "Yaşayanlar ile ölüler arasında herhangi bir tür iletişimin var olduğunu resmen reddediyorum." [582] Breton, spiritist otomatik yazarların her zaman daha düşük kaliteli ve yanıltıcı işler ürettiklerini, çünkü yazma eylemine önceden var olan bir "ötesinden bir iletişim elde etme, bir sınıf okumasının tonlarında konuşan ölmüş büyük bir adamın yardımını sağlama umudu" ile yaklaştıklarını savundu. [583] Gerçeküstücü otomatik yazarlar ise, aksine, içerikle ilgili tüm beklentileri terk ederken spiritist teknikleri kullandılar; belki de ortaya çıkan metnin imgelerinde konudan uzaklaşan, coşkulu ve şaşırtıcı olacağı beklentisi hariç.

Bununla birlikte, Breton için Hélène Smith gibi yetenekli medyumlar öncülerdi, sanatın ve onun yaşamla ilişkisinin yenilikçi bir anlayışı için bir şablon sağlayan bilinç kaşifleriydi. Estetik kaygılarına rağmen Breton, Spiritizmin deneyimsel yönüne şaşırtıcı bir yakınlık duyuyordu; o, seanslarda ortaya çıkabilen belirgin gizem ve hatta aşkınlık duygusuydu. Sürrealist yaratım ile Spiritist medyumluk arasındaki fark, deneyimin aldığı biçimdeydi. Breton'a göre, "Spiritizm, medyumun psikolojik kişiliğini ayırmayı amaçlarken, Sürrealizm bu kişiliğin birleşmesinden başka bir şey önermez." [584] Trans fenomenleri, Spiritistlere, diğer dünyalı varlıklarla bir birlik duygusu yaratarak yeni ve çarpıcı biçimde elle tutulur bir dini deneyim biçimi verdi. Sürrealistler içinse bu fenomenler bir tür öz-birlikti, tamamen yeni bir tür sınırsız ve estetize edilmiş öznelliği deneyimlemenin bir yoluydu.

“Yeni Çağ”a Doğru

1940'lar ve 1950'ler Fransa'da heterodoks inanç ve uygulamalar açısından zayıf yıllardı, ancak 1960'lar ve 70'ler, coşkusu ve yaygın popülaritesiyle fin de siècle ile rekabet eden bir yenilikçiliğin yeniden canlanışına tanık oldu. Fransız dini yaşamının bu aşamasının kapsamlı bir tarihi henüz yazılmadı; aşağıdaki kısa açıklama sistematik bir genel bakış olarak değil, karmaşık ve çeşitli bir olgunun birkaç açıklayıcı yönünü taslak olarak çizme girişimi olarak alınmalıdır. [585] On dokuzuncu yüzyılda olduğu gibi, 1960'lardaki heterodoks yeniden canlanma, belirgin şekilde Fransız kaygıları ve özlemleri tarafından dönüştürülen Amerikan fikirleriyle başlamış gibi görünüyor. Bu durumda, bir Amerikan katkısı, her ikisi de 1950'lerin ortasında kurulan Aetherius Derneği ve Unarius gibi UFO dinleri biçimini aldı. Mircea Eliade'nin öne sürdüğü gibi, Fransız tepkisi, savaş sonrası "kültürel çevre" ile ilgili artan bir hoşnutsuzluktan kaynaklandı. Birkaç fikir ve bir dizi klişe tarafından yönetiliyor: insan varoluşunun saçmalığı, yabancılaşma, bağlılık, durum, tarihsel an, vb.” [586]

UFO'lar ve Varoluşçu karamsarlığa karşı bir isyan ilk bakışta uyumsuz görünebilir, ancak bu ikisinin birleşimi Fransız halkı için oldukça çekiciydi. Yazarlar Louis Pauwels ve Jacques Bergier bunu 1960 yılında *Le Matin des magiciens adlı kitapları* sürpriz bir şekilde en çok satanlar arasına girdiğinde keşfettiler. Gazetecilik kariyerine, çok satan parlak *Marie Claire dergisinde bir dönem de dahil olan Pauwels, Ekim 1961'de* kitabının başarısını , kapağında ilan edildiği gibi "medeniyetimizin kronikleri,

görünmez tarih, bilimdeki yeni başlangıçlar, büyük çağdaşlar, gelecekteki dünya [ve] kayıp medeniyetler"e adanmış Planète *adlı bir dergi çıkararak sürdürdü.* [587] 1960'ların ortalarına gelindiğinde derginin tirajı 100.000'e ulaşmıştı ve Pauwels ve Bergier'in yazıları çeşitli yeni sosyal aktivitelere ilham kaynağı olmuştu: Odéon'da ve seçilmiş Club Meds'te yoğun katılımlı dersler vardı; seyahat acenteleri Massachusetts Teknoloji Enstitüsü'ndeki Indian Ashram'lara ve laboratuvarlara *"Planète tatilleri" teklif ediyordu.* [588]

Eliade'nin gözlemlediği gibi, Pauwels, savaş sonrası yıllarda Fransa'nın kurak, karamsar entelektüel iklimi olarak sunduğu şeye bir alternatif geliştirmeye çalıştı. Bunu, ilerleyen teknolojik karmaşıklığın ve evrenin işleyişine dair giderek daha rafine bir anlayışın sonunda insanlığı tamamen yeni bir "uyanmış duruma" götüreceği yönündeki bir bilim vizyonunu önererek yaptı. Varoluşçuların savaş sonrası ızdırabını tersine çeviren Pauwels, 1939-1945 yılları arasındaki korkunç olayların, insan evriminde bu heyecan verici adım için gerekli koşulları yarattığını ilan etti:

> Bu savaşta farklı dünyalar arasındaki tüm iletişim kanalları ardına kadar açıldı ve güçlü bir hava akımına izin verdi. Sonra atom bombası geldi ve bizi Atom Çağı'na fırlattı. Bir an sonra roketler kozmik çağı başlattı. Her şey mümkün oldu. On dokuzuncu yüzyılda çok sıkı bir şekilde yerleştirilmiş olan şüphecilik engelleri savaş tarafından ciddi şekilde sarsılmıştı. Şimdi tamamen çökmek üzereydiler.

Pauwels'in sunduğu bu dönüştürülmüş dünyada, antropomorfik bir Tanrı'ya veya ruhun açıkça tanımlanmış bir fikrine pek yer olmayacaktı, bunun yerine, sonunda "inanılmazlık bariyerlerinin" parçalanmasıyla algılanabilir hale gelen bir harikalar çoğalması sunulacaktı. Pauwels, psişik güçlerin yeni bir kabulü ve geliştirilmesine ek olarak, gelecek "ultra-bilincin" diğer gezegenlerden gelen gelişmiş medeniyetlerle teması da içerebileceğini öne sürdü. [589]

Pauwels ve Bergier için, o halde, son derece gelişmiş dünya dışı varlıklar, birçok bilimsel harikadan sadece biriydi. Ancak aynı zamanda, *Le Matin des magiciens,* "antik astronot hipotezi"ni destekleyen bir dizi arkeolojik kanıt sunan ilk yaygın olarak dağıtılan kitaptı - insanlığın geçmişinde, üstün teknolojiye sahip dünya dışı varlıkların Dünya'da mevcut olduğu fikri. Pauwels ve Bergier'in 1960'ta topladığı kanıtlar artık oldukça tanıdık hale geldi: Peru'daki Nazca çizgileri; Paskalya Adası'ndaki, ileri teknoloji yardımı olmadan dikilemeyecek kadar ağır görünen gizemli taş kafalar; Orta Asya mağaralarındaki, Venüs'ü Dünya'ya bağlayan muammalı çizgilerin yer aldığı yıldız haritaları. [590] 1960'lar boyunca, dünya dışı varlıklar ve insan gelişimindeki rolleri hakkındaki bu ortaya çıkan anlayış giderek daha popüler hale geldi. Argümanı tam olarak geliştiren ilk yazar, Pauwels ve Bergier'den büyük ölçüde yararlanan Fransız yazar Robert Charroux'ydu; İkincisi, 1968 tarihli *Tanrıların Arabaları'nı* Fransız öncüllerine önemli ölçüde borçlu olan ve "antik astronot hipotezini" Batı'ya yayan Erich von Dàniken'di. [591]

Fransız yazarlar, uzaylılara ilişkin mevcut heterodoks anlayışı önemli şekillerde şekillendirdiklerinden, dünyanın en büyük "uçan daire dini" olan Raelyen hareketinin de kökenlerinin Fransa'da olması uygundur. 1974 yılında eski gazeteci ve yarış arabası sürücüsü Claude Vorilhon tarafından kurulan bu hareketin dünya çapında 35.000 taraftarı bulunmaktadır. [592] Vorilhon'a göre, Elohim adı verilen bir grup uzaylının

üyeleri, 1973 ve 1975'te ona dinin temel ilkelerini açıkladılar; ikincisinde ona "Raël" adını da verdiler. Elohim, Dünya'nın bir laboratuvar olmasını amaçladı ve biyoteknoloji konusundaki üstün anlayışlarını kullanarak şu anda gezegende bulunan tüm yaşam formlarını yarattı. Elohim, 1973'te insanlığın gerçek kökenlerini öğrenmesi ve karasal toplumu bu güçlü bilgiyi yansıtacak şekilde yeniden şekillendirmesi için zamanın geldiğine karar verdi. Elohim bu mesajı iletmek için Raël'i seçti; yeterli sayıda taraftar kazandığında, Dünya'ya geri dönecekler ve üstün teknolojilerini insanlarla paylaşarak altın bir çağ başlatacaklar. [593] 2000'lerin başında Raël, ölümsüzlüğe ulaşmanın bir yolu olarak insan klonlamayı açıkça savunarak insanlığın gerçek doğası hakkındaki bilgiyi yaymayı seçti. [594] Pauwels ve Bergier gibi Raël de yirminci yüzyılın sonlarında dinin tesellilerini geri kazanma çabasında metafizikten çok daha fazla bilime güvendi: Raëlianizm'e göre, benlik ve fiziksel beden birbiriyle ilişkilidir. Ölümsüzlüğün hiçbir metafizik boyutu yoktur ve bunun yerine, ya Raëlian inisiyelerinin ölümden sonra klonlandığı söylenen Elohim'in uzak gezegeninde ya da Dünya'nın kendisinde basit bir teknoloji meselesi haline gelmiştir.

1993'te Fransız nüfusunun %18'i "dünyaya dünya dışı ziyaretler" olduğuna inandığını ifade etse de, bu tür insanların çoğunun Raelyenler gibi bir gruba katılmayı seçmesi pek olası değildir. [595] Fransızların *sectes adını verdiği sabit, dışlayıcı doktrinlere sahip örgütler* , "alternatif din" ile ilgilenen küçük bir azınlığı cezbeder. [596] Bu gruplar, Batı Avrupa'daki en katı anti-kült yasalarından bazılarını geçirmiş olan Fransız politikacılardan önemli ölçüde ilgi görmüş olsa da, Fransa'daki heterodoks faaliyetler genellikle herhangi bir örgütlü bağlamın dışında gerçekleşir. [597] On dokuzuncu yüzyılda giderek daha akışkan hale gelen tanımlanmış hareketlerin bir takımyıldızı varken, yirminci yüzyılın sonlarında sosyolog Françoise Champion'un "mistik-sotik bulutsu" adını verdiği, belirli hareketlerin oluştuğu ve dağıldığı, birçok kavramın bireysel inananların uygun gördükleri şekilde benimsemeleri ve değiştirmeleri için mevcut olduğu, belirsiz kenarlı bir toplumsal alan var. [598]

Bu "nébuleuse", kökleri on dokuzuncu yüzyıla dayanan bazı fikir ve uygulamaları ve daha yakın zamanda ortaya çıkan birçok başka fikri ve uygulamayı içerir. Spiritist gruplar hala Paris, Tours, Lyon ve başka yerlerde varlığını sürdürüyor ve Kardec'in kitapları Fransız okült kitapçılarında istikrarlı bir şekilde satılmaya devam ediyor. [599] Yirminci yüzyıl boyunca, Spiritizm Brezilya'da ve Latin Amerika'nın başka yerlerinde de derin kökler saldı; orada, Kardec'in fikirleri Afrika ve Hristiyan unsurları içeren zengin bir senkretik karışımın parçası haline geldi. [31] [600] Ekim 2004'te Paris'te düzenlenen Dördüncü Congrès spirite mondial'deki güçlü Latin Amerika varlığı, Spiritizmin artık her iki yönde de hareket eden etki hatlarıyla Atlantik ötesi bir fenomen olduğunu gösterdi. [601] Okültizm, günümüz Fransız heterodoksisinde de iz bırakmıştır. Savaş sonrası yıllarda ezoterik gizli topluluklara olan ilgi yeniden canlandı ve bu da Martinizm'in yeniden ortaya çıkmasına ve Tapınak Şövalyeleri'nin efsanevi geleneğine sahip çıkan neo-Gül Haçlı gruplarının çoğalmasına yol açtı. [602] Bu eski formların yanı sıra, çok sayıda yeni alternatif de ortaya çıktı. Champion'un belirttiği gibi, bunların çoğu vizyoner "şamanik" translar, çeşitli meditasyon

türleri, kristallerin manipülasyonu, kanallama, Reiki veya geçmiş yaşam regresyonu gibi belirli bir uygulama veya uygulama setine odaklanıyor. [603]

Mevcut Fransız heterodoks sahnesi hiçbir şekilde benzersiz değil: Benzer bir çeşitlilik Batı'nın her yerinde görülebilir ve 1960'lardan beri böyledir. Colin Campbell, bu çeşitli faaliyetlerin gerçekleştiği toplumsal alanı yararlı bir şekilde *kült ortamı olarak tanımlamıştır.* Bu ortamın parçası olan kişilerin, birkaç temel varsayımı ortak olarak kabul ettiğini öne sürmüştür. "Yeraltı"nın üyeleri olarak kendi statülerine dair bir duyguyu paylaşırlar, "yaygın dini ve bilimsel ortodoksilere" karşı çıkan uygulamaların ve bilgi biçimlerinin destekçileridirler; ayrıca senkretizme açıktırlar ve çok çeşitli farklı dini fikir ve uygulamalardaki temel hakikat unsurlarını kabul ederler. En önemlisi, kült ortamının kültürü "bir arayış ideolojisini" vurgular - "gerçeğin (veya aydınlanmanın) yalnızca uygun hazırlık ve bir 'arayış'tan sonra elde edilebilecek ezoterik bir meta" olduğu ve bir bireysel inananın bulduğu hakikatin, yolculuk sırasında karşılaşılan çeşitli malzemelerden oluşturulmuş son derece kişisel bir sentez olacağı duygusu. [604]

Bu ortam, 1960'larda hem Fransa'da hem de başka yerlerde zaten mevcuttu. 1970'lerin ortalarında, karakteri daha da değişti ve bu yazının yazıldığı tarihte var olan heterodoks manzaranın hatlarını belirledi. Giderek artan bir şekilde, bireysel arayıcılar faaliyetlerini tutarlı bir girişimin parçası olarak görmeye başladılar - net doktrinel sınırları olmayan, ancak Batı bilimsel ve dini ortodoksilerinin yetersizliğine dair paylaşılan bir duyguya dayanan güçlü bir toplumsal anlamı olan bir girişim. Wouter Hanegraaff'ın gözlemlediği gibi, kült ortam kendisinin bir "hareket" olarak bilincine vardı. [605] Bu özbilinç, birçok yorumcunun hala "Yeni Çağ" maneviyatı olarak adlandırdığı şeyin itici gücüdür - ancak giderek artan sayıda arayıcı bu terimi reddetmektedir.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, bu kitabın tanımladığı dinsel sapkınlık yapıları yerini yeni bir şeye bıraktı. Kutsalı deneyimlemenin yenilikçi -ya da uzun süredir ihmal edilmiş- yöntemlerini keşfetmeye olan ilgi, metafiziği somutlaştıran fenomenler tarafından mümkün kılınan inanç ve aklın büyük bir sentezinin hayali gibi devam etti. Ancak, bu keşfin gerçekleştiği bağlam değişti. Spiritüalist Mesmeristler, Spiritistler ve Okültistlerin sunduğu, belirli bir felsefi ilkeler kümesine kolektif bağlılığa dayanan örgütlü bir *kardeşlik vaadi* , cazibesinin çoğunu kaybetti. Bunun yerine, spiritüel arayışçılar daha bağımsız hale geldiler ve daha az dogmatik bir bireycilik lehine dışlayıcı felsefelerden ve bunların gerektirdiği örgütsel taahhütlerden kaçınmayı tercih ettiler. Heterodoks bir inanan olarak aydınlanmayı bulmak, giderek daha fazla "kendini bulmayı" içeriyor.

İnanç ve Aklın Uzlaştırılması

Though the slow, telling emergence of a French cultic milieu is a development with important implications for our understanding of Western culture, this book has sought to address an array of other questions as well. The extraordinary burst of heterodox religious innovation that occurred in France between 1848 and 1930, and the complex responses it evoked, does much to complicate our understanding of French histor y as a whole during this crucial period. Scholars have understood it as an era that saw the triumph of a militantly secular republic, and with it, an anticlerical ideology rooted in Positivism. Technological innovation, industrialization, the growing importance of secular education, and

urbanization all worked to create the material background for these political and intellectual developments. One of the defining struggles of the late nineteenth and early twentieth centuries, in this view, was between the reactionar y Catholic right, with its pessimistic conception of human nature and insistence on hierarchy, and the secular republican left, with its optimistic vision of progress driven by a free, dutiful, and rationalistic citizenry.[606] This description is in many respects accurate, but it also leaves a number of revealing details out of the picture.[607]

The alternative religious currents discussed here, in particular, seem to have no place in this schema. In part, this situation is the work of these heterodox thinkers and believers themselves: spiritualist Mesmerists, Spiritists, and Occultists sought to synthesize what many had come to see as mutually exclusive ways of knowing.[608] Their attempts to reconcile faith and reason placed these movements in an awkward position, a no-man’s land outside the conceptual boundaries of science, orthodox religion, and superstition. This marked lack of congruity with accepted categories, in turn, has led scholars either to ignore these movements or to dismiss them as peripheral curiosities.

Önceki bölümler, Fransız heterodoksisinin canlılığını göstererek ve fikirlerinin ve uygulamalarının dönemin toplumsal, kültürel ve entelektüel tarihini anlamak için ne kadar önemli olduğunu göstererek bu ihmali gidermeye çalıştı. Bu sayfalarda öne çıkan düşünürlerden birkaçı -Kardec, Denis ve Papus- zamanlarının en çok okunan popüler filozofları arasındaydı. Kurdukları veya geliştirdikleri hareketler, kitaplar, broşürler ve dergiler şeklinde muazzam miktarda ek metin üretti. Yirminci yüzyılın başlarındaki avangard sanatçılar gibi, heterodoks inananlar da yine de belirli fikirlerin, duyarlılıkların ve artık Batı kültürel sözlüğüne tamamen dahil edilmiş toplumsal davranış biçimlerinin öncülüğünü yapan marjinal bir gruptu. Bu inançların ve uygulamaların ilham verdiği sayısız *tefsir,* din adamı taşlaması ve popüler romanlar, birçok kişiye zamanında ve acil gelen sorulara kışkırtıcı derecede yenilikçi -her zaman yaygın olarak kabul görmese de- cevaplar sağlayarak Fransız hayal gücünü ne ölçüde ele geçirdiklerini göstermektedir.

Bu kitapta anlatılan manevi arayışçılar, ne militanca din karşıtı, materyalist bir cumhuriyetçiliğin ne de dindar bir otoriterliğin zaferini görmek istemiyorlardı. Bunun yerine, "modern" bir toplumun ahlaki temeli olarak hizmet edebilecek yeni bir dini sistem inşa etmek istiyorlardı. O halde amaçları, Fransa'yı Devrim öncesi bir çağa geri götürmek değil, Devrim'in halihazırda elde ettiği kazanımlara yeni bir boyut katmaktı. Bu barışçıl, ilerici sentezi gerçekleştirmeye yönelik çok çeşitli girişimler, karşılığında, Maurice Agulhon'un on dokuzuncu yüzyıl Fransa'sının "inatçı siyasi 'din savaşı'" olarak adlandırdığı şeyin altında yatan karmaşık kaygılar ve özlemler hakkındaki anlayışımızı keskinleştiriyor. [609] Bu dönemde birçokları için, heterodoks hareketler, yoğun bir şekilde hissedilen entelektüel ve duygusal uyumsuzluğu -dini yaşamdaki bir olgusallık krizi- çözüyormuş gibi görünerek güçlü bir çekim uyguladı. Bu kitap, bu krizin doğasını, heterodoks düşünürlerin ve inananların benimsediği çözümlerin tarihsel önemini ve inanç laboratuvarlarında gerçekleştirilen deneylerin neden bu kadar ikna edici olduğunu açıklamaya çalışmaktadır.

Bibliyografya

Arşiv ve Elyazması Kaynakları

L'Archevêché de Paris'in tarihi arşivleri
Lyon belediye arşivleri
Fransa Ulusal Arşivleri
Paris Polis Bölgesi Arşivleri
Bibliothèque Nationale de France, Lambert'i seviyor
Bibliothèque belediye de Lyon, Papus'a (FP) düşkün
Juvisy-sur-Orge Gözlemevi'nden (FCF) Camille Flammarion'u Seviyor

Heterodoks Dergiler

Katolik ve genel ilgi alanlarına yönelik süreli yayınlar ve gazeteler buraya dahil edilmemiştir. Aksi belirtilmediği sürece yayın yeri Paris'tir.

Les Annales des sciences psychiques
Les Annales du Spiritisme (Rochefort-sur-Mer)
Avenir
Le Bon Berger
Le Concile de la libre pensée
L'Echo d'outre-tombe (Marsilya)
Merveilleux'un yankısı
Gizemli Yer (Rouen)
Etoile
Buzlu su ve buzsuz su
Başlangıç
Mıknatıslanma Dergisi
Lotus
La Lumière
La Lumière pour tous, Journal de l'enseignement des esprits
Küçük kardeş (Arras)
İlerleme ruhu
Spiritüalist ilerleme
Laik din
Outre-tombe'un vahiyleri
Yüksek Etütlerin İncelemesi
Görünmez Dünya Dergisi
Psikoloji Deneysel Revue
La Revue scientifique et morale du Spiritisme
La Revue ruhu
La Revue Spiritualiste
Teosofik Dergisi
La Ruche Spirite (Bordeaux)
Le Sauveur des peuples (Bordo)
Ruhçuluk
Kardes Ruhçuluk
La Table parlante
La Tribune psişik
Mıknatıslı Birlik
Gerçek (Lyon)
La Vie posthume (Marsilya)
İsis'in Voile'si

Diğer Yayımlanmış Birincil Kaynaklar

AT "Les Tables Tournantes, Origine et Découverte de ce Phénomène." Bordeaux: Yazar, 1853.
Almignana, Abbé A. *Du Somnambulisme, turnuva tabloları ve ortamlar, ilahiyat ve fizikle ilgili leurs raports'ları dikkate alıyor.* Paris: Dentu, 1854.
d'Anglemont, Arthur. *Omnithéisme, Dieu dans la science et dans l'amour.* 6 cilt. Paris: Comptoir d'Edition, 1891-1896.
Audouard, Olympe. *Les Mondes des esprits veya la vie après la mort.* Paris: Dentu, 1874.
Auguez, Paul. *Les Elus de l'avenir, ya da le progrès par le hristiyanlık.* Paris: Dentu, 1857.
. *Les Manifestations des esprits, M. Viennet'e yanıt.* Paris: Dentu, 1857.
Babinet, Jacques. "Les Sciences ocultes au XIXe siècle, les tables turnuvaları ve les manifestolar prétendues surnaturelles considerées au point de vue des principes qui hizmet eden rehber dans les sciences d'observation." *La Revue des deux mondes.* 24, hayır. 6. (1854): 510-532.
Balzac, Honore de. *Séraphîta.* Paris: L'Harmattan, 1995 [1835].
Bautain, Abbé Louis Eugène Marie [Un Ecclésiastique, pseud.]. "Avis aux chrétiens sur les tabletournantes et parlantes." Paris: Devarenne, 1853.
Bergson, Henri. “Le Rêve.” Mélanges'te . Paris: Presses Universitaires de France, 1972.
Bersot, Ernest. *Mesmer et le magnetisme hayvan.* Paris: Hachette, 1854.
Bez, Auguste. *Günün mucizeleri.* Bordeaux: Yazar, 1864.
Blavatsky, Helena Petrovna. *Isis Unveiled: Antik ve Modern Bilim ve Teolojinin Gizemlerine Anahtar.* 2 cilt. New York: Bouton, 1893.
Blech, Charles. *Fransa'daki Société Théosophique'in tarihine katkı.* Paris: Basımlar Adyar, 1933.
Bois, Jules. *Le Miracle moderne.* Paris: Société d'Editions littéraires et artistiques, [1] 907.
Bourreau, JB "Yorum yapın ve ruhunuzu geliştirin." Niort: Favre, 1864.
Breton, André. *Tamamlandı.* 2 cilt. (Paris: Gallimard 1992).
Burlet, Philibert. *Du Spiritisme, yabancılaşmanın zihinsel nedeni olarak kabul edilir* . Lyon: Richard, 1863.
Cahagnet, Louis-Alphonse. *Manyetizma. Gelecekteki şeytani sırlar, où l'existence, la forme, les meslekler ayrılığın ardından, ek olarak somnambules ekstatiques'in années d'expériences artı artı deneyimleriyle birlikte gelir.* 3 cilt. Paris: Germer-Baillière, 1848-1854.
. *Spiritüalizm Tapınağı, İnsanlık Aşaması ve Üniversitelerle Uyum, Uyurgezerlik ve Extase'den Sonra* . Paris: Germer-Bailliere, 1850.
Carion, Henri. *Lettres sur l'évation des esprits.* Paris: Dentu, 1853.
Caston, Alfred de. *Tartuffe Spirite, Roman de Mœurs Contemporaine.* Paris: Librairie Centrale, 1865.
Caudemberg, Girard de. *Le Monde Spirituel veya Science Chrétienne de Communiquer intimement avec les puissances célestes ve les âmes heureuses* . Paris: Dentu, 1857.
Chevillard, Alphonse. *Sinirsel bazı fenomenler üzerine deneysel çalışmalar ve ruhani problemlerin rasyonel çözümü, üç baskı revizyonu, manyetik*

hayvan üzerine bir çalışma için düzeltmeler ve öncekiler . Paris: Dentu, 1875.
Chevreul, Ernest. *Divinatoire, araştırmacı ve turnuva tabloları, tarihin bakış açısı, eleştiri ve deneysel yöntem ile* . Paris: Mallet-Bachelier, 1854.
Coates, James. *Görünmeyeni Fotoğraflamak: Ruh Fotoğrafçılığı, Ruh Portreciliği ve Diğer Nadir Ama İlgili Olaylarda Pratik Çalışmalar* . Londra: LN Fowler, 1911.
Collignon, Emilie. "L'Education maternelle, conseils aux mères de famille, le corps et l'esprit." Paris: Ledoyen, 1864.
Londra Diyalektik Derneği Komitesi. *Londra Diyalektik Derneği Komitesinin Spiritüalizm Raporu, Sözlü ve Yazılı Kanıtlar ve Yazışmalardan Bir Seçme ile birlikte* . Londra: Longmans, 1871.
Uluslararası ruhu ve maneviyat kongresini tamamlayın . Paris: Librairie Spirite, 1890.
Compte rendu du congrès Spirite et Spiritiste International, Tenu à Paris du 16 au 27 Eylül 1900. St. Amand: Imprimerie Daniel-Chambon, 1902.
Comte, Auguste. *Olumlu Esprit Üzerine Söylemler.* Paris: J. Vrin, 1995 [1844].
Condat, JJ [Chapelot, sahte.]. *Réflexions sur le Spiritisme, Les Spirites ve Leur Contraleurs.* Paris: Didier, 1863.
Sabit, Alphonse Louis. Bkz. Lévi, Éliphas.
Crookes, William. *Spiritüalizmin Fenomenleri Üzerine Araştırmalar, 1898'de İngiliz Derneği önünde yaptığı Başkanlık Konuşmasının bir Bölümü ve Sir A. Conan Doyle'un bir Ek'i ile birlikte.* Londra: Psychic Bookshop, 1926.
. "Actualité, William Crookes, ses notları sur des recherches faites dans le domaine des phénomènes appelés Spirites, kolye les années 1870-1873, yayınlanmış par le Quarterly." Çeviren: Samuel Chinnery ve Jane Jaick. Pierre-Gaëtan Leymarie'nin sonsözü. Paris: Librairie Spirite, 1874.
Davies, Charles Maurice. *Mistik Londra veya İngiliz Metropolünde Gizli Yaşamın Evreleri.* New York: Lovell, Adam, Wesson ve Co., 1875.
Delaage, Henri. *L'Eternité dévoilée, ya da ölümden sonraki zamanların geleceği.* Paris: Dentu, [18]54.
. *Le Monde prophétique veya avenir de connaître l'avenir, suivi de la somnambule Alexis'in biyografisi.* Paris: Dentu, 1853.
Delanne, Gabriel. *L'Ame est immortelle, gösteri deneysel de l'immortalité* . Paris: BPS Basımları, 1923.
. *Les Apparitions matérialisées des vivants and des morts.* 2 cilt. Paris: Leymarie, 1909.
. *Le Phénomène soule, témoignages des savants.* Paris: Leymarie, 1909.
. *Ortamı araştırır.* Paris: BPS Basımları, 1923.
Denis, Leon. *Ölümden sonra, espri doktrininin açığa vurulması, bilimsel çözüm ve yaşam ve ölüm sorunlarının rasyonelliği, doğa ve insanın kaderi, birbirini takip eden yaşamlar.* Paris: Jean Meyer, nd [1890].
. *Hıristiyanlık ve ruhçuluk.* Paris: Jean Meyer, 1946.
. *Görünmezlik, ruhçuluk ve orta düzey.* Paris: Librairie des sciences psychiques, 1911.
. *Le Génie celtique et le monde görünmez.* Paris: Jean Meyer, 1927.
. *La Grande énigme, dieu et l'univers.* Paris: Jean Meyer, 1960.

. *Jeanne d'Arc medyum.* Paris: Leymarie, nd
. *Le Monde görünmez ve gerilla.* Paris: Librairie des sciences psychiques, 1919.
. *Le Problème de l'être et la destinée.* Paris: Leymarie, nd
Desprez, Julien Florien Félix, Archevêque de Toulouse ve Valentin Tournier. “Talimat pastorale sur le Spiritisme par Mgr. l'Archevêque de Toulouse, MV Tournier'in tek reddiyesi.” Paris: Librairie Spirite, 1875.
"Allan Kardec'in ölümünün yıldönümü, anıtın açılışı için söylemler telaffuz ediliyor." Paris: Librairie Spirite, 1870.
Doyle, Sir Arthur Conan. *Ruh Fotoğrafçılığı Davası.* Londra: Hutchinson, nd
. *Spiritüalizmin Tarihi.* 2 cilt. New York: GH Doran Co., 1926.
Dozon, Henri. “Vévélations d'outre-mezar. Espoir ve istifa. Semez. Règle de société.” Paris: Ledoyen, 1862.
Dufaux, Ermance. *La Vie de Jeanne d'Arc, dictée par elle-même.* Paris: Ledoyen, 1858.
Dumas, Alexandre. *Bir hekimin anıları, Joseph Balsamo.* 2 cilt. Paris: Legrand ve Crouzet, nd
E. Dentu. Paris: Dentu, 1884.
Edoux, Evariste. *Spiritisme Pratique, appel des vivants aux esprits des morts.* Lyon: Librairie moderne, 1863.
Encausse, Gérard. Papus'a bakın.
"Examen raisonné des prodiges récents d'Europe et d'Amérique, notamment des table Tournantes et répondantes, par un philosophe." Paris: Vermot, 1853.
Flammarion, Camille [Hermès, sahte.]. *Doğadaki Güçler, Davenport kardeşlerinin fenomen ürünleriyle devam ediyor* . Paris: Didier, 1866.
. *Les Forces Naturelles devam ediyor.* Paris: Flammarion, 1907.
. *Les Habitants de l'autre monde, révélations d'outre-tombe.* 2 cilt. Paris: Ledoyen, 1862.
. *Astronomun Biyografileri ve Felsefeleri Anıları.* Paris: Flammarion, 1911.
Flournoy, Théodore. *Hindistan'dan Mars Gezegenine: Hayali Dillerle Çoklu Kişilik Örneği* . Mireille Cifali tarafından düzenlendi. Daniel Vermilye tarafından çevrildi. CG Jung'un önsözü. Sonu Shamdasani'nin giriş yazısı. Princeton: Princeton University Press, 1994.
Fourier, Charles. *Le Nouveau monde amoureux.* Simone Debout-Oleskiewicz tarafından düzenlenmiştir. Paris: Antropos, 1967.
Fropo, Berthe. "Beaucoup de lumière." Paris: Imprimerie çok dilli, 1884.
Garnier, Adolphe. "Sauvons le type humain, par Victor Hennequin." Paris: Paul Dupont, 1854.
Gasparin, Agenor de. *Des Tables turnuvaları, du surnaturel en genel ve esprits* . 2 cilt. Paris: Dentu, 1854.
Gaudon, Jean, ed. *Şu tablolardan farklı olanlar: Jersey'deki Victor Hugo.* Paris: Pauvert, 1963.
Gautier, Judith. *Le Collier des jours, ikinci kez Collier çaldı* . Paris: Rönesans du livre, 1909.
Gautier, Theophile. *Spirite, yeni fantastik. L'Œuvre fantastique* II'de - *Romalılar.* Paris: Bordas, 1992 [1866].
Geley, Gustave. *L'Etre bilinç altı* . Paris: Alcan, 1898.

Gentil, JA "L'Ame de la terre et les table parlantes, ou Sauvons le tür humain, ouvrage inceleniyor au point de vue magnétique de l'influence des besoins sur le ahlaki." Paris: Yazar, 1854.
Gibier, Paul. *Bilimin geleceği üzerine denemeleri analiz edin* . Paris: Dentu, 1890.
. *Spiritizm, Batı Fakirizmi.* Paris: Durville, nd [1886].
Goupy, Louis. *L'Ether, l'Electricité et la matière, deuxième edition de Quæare et invenies.* Paris: Ledoyen, 1854.
. "Phénomènes de Spiritualisme à Expliquer." Argenteuil: Worms ve diğerleri, 1857. Grange, Lucie. *La Mission du nouveau-spiritualisme, Lettres de l'esprit de Salem-Hermès, iletişim kehanetleri.* Paris: auteur chez, 1896.
Grasset, Joseph. *Le Psychisme inférieur.* Paris: Marcel Riviere, 1913.
. *Le Spiritisme devant la science.* Paris: Masson, 1904.
Guaïta, Stanislas de. *Au Seuil du mystère.* Paris: Durville, 1915 [1886].
. *Le Temple de Şeytan.* Paris: Trédaniel, 1994 [1895].
Guenon, René. *L'Erreur ruhu.* Paris: M. Rivere, 1923.
. *Le Théosophisme, sahte dinin tarihi.* Paris: Nouvelle Librairie Nationale, 1921.
Guibert, Joseph Hippolyte, Viviers'in Evvesi. “Lettre pastorale de monseignieur l'évêque de Viviers, au clergé de son diocèse, sur le tehlike des expériences des table parlantes.” Privas: Guiremand, 1853.
Guldenstubbé, Baron L. de. *Pnömatolojik olumlu ve deneysel, gerçek espriler ve leur écriture directe fenomeni.* Paris: A. Franck, 1857.
Guyomar, Dr. *İçten Görünüm ve İnsanın Ruhu Etüdü.* Paris: Delahaye, 1865.
Hennequin, Victor. *İnsan türünün tadını çıkarın* . Paris: Dentu, 1853.
. *La Din.* Paris: Dentu, 1854.
Henry, Victor. *Le Langage Martien.* Paris: Maisonneuve, 1901.
Ev, Daniel Dunglas. *Hayatımın Olayları.* 2 cilt. New York: Carleton, 1863.
Houat, LT *Etüdler ve seanslar ruhlar, moral, felsefe, tıp, psikoloji* . Paris: Ledoyen, 1863.
Hugo, Adèle. *Le Journal d'Adèle Hugo, ikinci cilt, 1853,* Frances Vernor Guille tarafından düzenlendi. Paris: Minard, 1971.
Hugo, Victor. *La Legende des siecles* . Paris: Gallimard, 1955.
Huguet, Hilarion. *Spiritomanes et Spiritophobes, etude sur le Spiritisme* . Paris: Dentu, [18] 75.
Jacob, Alexandre-André [Alexandre Erdan, sözde.] *La France mistik, tablau des excentricités religieuses de ce tems* . 2 cilt. Paris: Coulon-Pineau, 1855.
Jacolliot, Louis. *Le Spiritisme dans le monde, l'initiation et les sciences occultes dans l'Inde et chez tous les peuples d'antiquité.* Cenevre: Slatkine, 1988 [1875].
Janet, Pierre. *L'Automatisme Psychologique, Essai de Psychologie Expérimentale Sur les Formes Inférieures de l'Activité Humane* . Paris: CNRS, 1973.
. "Revue générale, Spiritisme Contemporain." *Revue philosophique* 33 (1892): 4 [1] 3 [-] 442.

, Théodule Ribot, ve diğerleri. *IVe Uluslararası Psikoloji Kongresi, Paris'te, 20-26 1900'de, seansların ve anıların metinlerini derleyin.* Paris: Alcan, 1901.

Kardec, Allan [sözde. Hippolyte Léon Dénizard Rivail'in. *La Genèse selon le Spiritisme* . Montreal: Editions Select, 1980 [1868].

. *Le Livre des Esprits, içerikli les principes de la öğreti ruhu.* Paris: Dervy, 1996 [1860].

. *Le Livre des Médiums, veya medyumlar ve evoculara rehberlik.* Paris: Dervy, 1978 [1861].

. *Voyage Spirite en 1862.* Paris: Vermet, nd [1862].

. *OŒuvres ölümünden sonra.* Pierre-Gaëtan Leymarie tarafından düzenlenmiştir. André Dumas'ın girişi. Paris: Dervy, 1978.

Larousse, Pierre. *XIX yüzyılın evrensel büyük sözlüğü.* Cenevre: Slatkine, 1982.

Lefebvre, H. "La Danse des tables, pochade en un acte." Lyon: Vingtrinier, 1853.

Legas, L. "La Photographie ruhu ve l'analiz spektral karşılaştırmalar." Paris: Yazar, 1875.

Levi, Eliphas [takma. Alphonse-Louis Constant'ın. *Dogme et rituel de la haute magie* .

2 cilt. Paris: Editions Niclaus, 1948.

. *Büyü Tarihi, Claire'in bir sergisi ve ritüelleri ve gizemleri ile ilgili prosedürlerin kesin bir açıklaması.* Paris: Trédaniel, nd [1860].

. *La Science des esprits, révélation du dogme secret des kabalistes, esprit occulte des évangiles, takdir des doktrinleri ve des fenomen ruhları.* Paris: Trédaniel, nd [1865].

Leymarie, Marina, ed. *Le Procès des Spirites* . Paris: Librairie Spirite, 1875.

Littre, Emile. "Des Tables parlantes et des esprits frappeurs." *La Revue des deux mondes,* 26, no. 3 (1856): 847-872.

Louisy, Paul. *Lumière! Esprits and table turnuvaları, révélations médianimiques* . Paris: Garnier Frères, 1854.

Lussan, BJB *Quelques sayfalar sur le Spiritisme.* Toulouse: Chauvin, 1865.

M. J. B. “Lettres sur le spiritisme écrites à des ecclésiastiques.” Paris: Ledoyen, 1864.

Malgras, J. *Les Pionniers du spiritisme en France*. Paris: Librairie des sciences psychiques, 1906.

Marouseau, Jean-Baptiste. *Réfutation de la doctrine spirite au point de vue religieux*. Paris: Raveau d’Artois, 1865.

Matignon, Ambroise, S.J. *Les Morts et les vivants, entretiens sur les communications d’outre tombe.* Paris: Adrien le Clère, 1862.

. *La Question du surnaturel, ou la grâce, le merveilleux, le spiritisme au XIXe siècle.* Paris: Adrien Le Clère, 1863.

Matter, Jacques. *Saint-Martin, le philosophe inconnu*. Le Tremblay: Diffusion Rosi- crucienne, 1992 [1845].

Michelet, Victor-Emile. *Les Compagnons de la hiérophanie, souvenirs du mouvement her- métiste à la fin du XIXe siècle.* Paris: Dorbon, 1937.

Mirville, Jules Eudes, marquis de. *Pneumatologie, des esprits et de leurs manifestations diverses*. Paris: H. Vrayet de Surcy, 1863 [1853].

Monckhoven, D. v. *Traité générale de photographie*. Paris: Masson, 1873.

Monnier, Cécile. *Je Suis vivant.* Paris: Leymarie, 1920.

. *Lettres de Pierre.* Intr. by Jean Prieur. 7 vols. Paris: Fernand Lenore, 1980.
Montplaisir, Camille de. *Qu'est-ce que le spiritisme?* Paris: Girard et Josserand, 1863.
Mousseaux, Henri Roger Gougenot des, Chevalier. *La Magie au dix-neuvième siècle, ses agents, ses vérités, ses mensonges*. Paris: Henri Plon, 1863 [1853].
Myers, Frederic W. H. *Human Personality and Its Survival of Bodily Death.* 2 vols. London: Longman, 1903.
. *La Personnalité humaine, sa survivance, ses manifestations supranormales.* Translated by S. Jankelevitch. Paris: Alcan, 1906.
Nampon. *Du Spiritisme.* Paris: Girard et Josserand, 1863.
Nichols, Thomas Low. *Phénomènes des frères Davenport et leurs voyages en amérique et en angleterre, accompagné de notes et d'opuscules sur la doctrine spirite.* Translated by Mme Bernard Derosne. Paris: Didier, 1865.
Noeggerath, Rufina. *La Survie, sa réalité, sa manifestation, sa philosophie, échos de l'au- delà.* Paris : Flammarion, 1897.
Nordmann, M. *Le Livre des Esprits spiritualistes.* Paris: Patissier, 1863.
Nus, Eugène. *Choses de l'autre monde.* Paris: Dentu, 1880.
Olcott, Henry Steele. *Old Diar y Leaves: The Only Authentic Histor y of the Theosophical Society, Fourth Series, 1887—1892.* Adyar: Theosophical Publishing House, 1931.
Papus [sözde. Gérard Encausse'nin. *Martinésisme, Willermosisme, Martinisme et Franc-Maconnerie.* Paris: Chamuel, 1899.
. *Pratik Büyünün Temel Özellikleri.* Paris: Chamuel, 1893.
. *Gizli Bilimin Temel Özellikleri.* Paris: Albin Michel, nd [1887].
. *Özel Büyü Yöntemi.* Paris: Dangles, nd
Parsevel-Deschênes, Georges de. *Bahçıvan, ruhun tarihi.* Paris: Librairie du Petit Journal, 1866.
Pauwels, Louis ve Jacques Bergier. *The Morning of the Magicians* . Rollo Myers tarafından çevrildi. New York: Stein and Day, 1963.
Piérart, Zéphyre-Joseph. "La Vérité sur les Davenport." Paris: Dentu, 1865.
Reynaud, Jean. *Felsefe dini, terre ve ciel.* Paris: Furne, 1864.
Ribot, Theodule. *Kişisel Maladies.* Paris: Alcan, 1921.
Richet, Charles. *Metapsychique'in özelliği.* Paris: Alcan, 1922.
Rivail, Hippolyte Léon Dénizard. Kardec'e bakın, Allan.
Rosenbach, P. "Modern mistisizm üzerine etüd eleştirisi." *Revue philosophique* 34 (1892): 113-158.
Roubaud, Felix. "La Danse des table dévoilée, deneyimler de magnétisme hayvan pour s'amuser en société, manière de faire Tourner une bague, un chapeau, une montre, une table, et même jusqu'aux têtes des expérimentateurs et celles des spectateurs." Paris: Yazar, 1853.
. *La Danse des tables, phénomènes fizyologiques demontrés.* 2e ed. Paris: Librairie nouvelle, 1853.
Roustaing, Jean-Baptiste. *Spiritisme Chrétien, ou révélation de la révélation, les quatre Evangiles suivis des commandements, açıklamaları en esprit et en vérité par les évangélistes assistés des apôtres, Moïse.* 3 cilt. Paris: Librairie Centrale, 1866.

. "Les Quatre Evangiles de JB Roustaing, eleştirilere ve düşmanlara yanıt verin." Bordeaux: J. Durand, 1882.
Saint-YYes d'Alveydre, Alexandre. *Mission des Juifs.* Paris: Calmann Lévy, 1884.
"Vazlar sur le Spiritisme Prêchés à la cathédrale de Metz les 27, 28 ve 29 mai 1863 par le RP Letierce de la Compagnie de Jésus, çürütür par un ruhu de Metz." Paris: Didier, 1863.
Sidgwick, Bayan Henry. “Ruh Fotoğrafları Üzerine, Bay AR Wallace’a Bir Cevap.” *Ruhsal Araştırma Derneği Bildirileri* 7 (1891-1892).
Silas, Ferdinand. "Talimat açıklayıcı des table turnuvantes, d'après les yayınlar allemandes, américaines, et les extraits des journaux allemands, français et américains." Giriş. Henri Delaage tarafından. Paris: Dentu, 1853.
Simon, Gustave, ed. *Chez Victor Hugo: Jersey'deki turnuva masaları.* Paris: Stok, 1980.
Sinnett, AP *Le Monde okült, doğuda aşkın hipnotizma.* Giriş. ve Félix-Krishna Gaboriau tarafından çevrildi. Paris: Carre, 1887.
Société scientifique du Spiritisme. “Kurgular ve imalar, 'Beaucoup de Lumière' broşürüne yanıt veriyor. Paris: Librairie des études Psychologiques, 1884.
Taylor,J. Traill. *Perde Kaldırıldı: Ruh Fotoğrafçılığında Modern Gelişmeler.* Londra: Whittaker, 1894.
Un Badaud [sözde]. *XIX yüzyılın büyüsünde bir darbe.* Paris: Dentu, 1891.
Un Capitaine [sözde]. *Spiritisme élémentaire, teori ve pratik. Faits soules et entretiens familiers d'outre-tombe contenant la théorie de l'évation des esprits ou des âmes des morts (d'après les écrits d'Allan Kardec).* Paris: Ledoyen, 1862.
Vacquerie, Auguste. *Les Miettes de l'historie.* Paris: Pagnerre, 1863.
Vitoux, Georges. *Les Coulisses de l'au-delà.* Paris: Chamuel, 1901.

İkincil Kaynaklar

Abend, Lisa. “Laikliğin Hayaletleri: On Dokuzuncu Yüzyıl İspanya’sında Spiritizm.” *Avrupa Tarihi Dergisi* 34, no. 4 (2004): 507-534.
Acquaviva, Sabino Samele. *Endüstriyel Toplumda Kutsalın Çöküşü.* Patricia Lipscomb tarafından çevrildi. Oxford: Blackwell, 1979.
Agulhon, Maurice. *Fransız Cumhuriyeti, 1879—1992.* Antonia Nevill tarafından çevrildi. Oxford: Blackwell, 1993.
Allen,James Smith. *Popüler Fransız Romantizmi: 19. Yüzyılda Yazarlar, Okuyucular ve Kitaplar.* Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1981.
André, Marie-Sophie ve Christophe Beaufils. *Papus, biyografi, la belle époque de l'occultisme* . Paris: Berg, 1995.
Ariès, Philippe. *Ölümümüzün Saati.* Helen Weaver tarafından çevrildi. New York: Knopf, 1981.
Auspitz, Katherine. *Radikal Burjuvazi:* Ligue de l'Enseignement *ve Üçüncü Cumhuriyetin Kökenleri.* Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
Baquist, Paul. *Une Dynastie de la burjuvazi cumhuriyeti, les Pelletan.* Paris: L'Harmattan, 1996.
Beafuils, Christophe. *Joséphin Péladan, bir lirisme hastalığından bir deneme.* Grenoble: Millon, 1993.
Beecher, Jonathan. *Charles Fourier: Vizyoner ve Dünyası.* Berkeley: University of California Press, 1986.

. *Victor Considerant ve Fransız Romantik Sosyalizminin Yükselişi ve Düşüşü.* Berkeley: University of California Press, 2001.
Bellanger, Claude ve ark. *Française Genel Tarihi.* 4 cilt. Paris: Presses Universitaires de France, 1972.
Bénichou, Paul. *Le Temps des prophètes.* Paris: Gallimard, 1977.
Berenson, Edward. *Madame Caillaux'nun Yargılanması.* Berkeley: University of California Press, 1992.
Berge, Christine. *L'Au-delà et les Lyonnais, büyücüler, medyumlar ve francs-maçons du XVIIIe au XXe siècle.* Lyon: LKGD, 1995.
. *La Voix des esprits, etnoloji du Spiritisme.* Paris: Métaillié, 1990.
Blackbourn, David. *Marpingen: Ondokuzuncu Yüzyıl Alman Köyünde Meryem Ana'nın Görünüşleri.* New York: Vintage, 1993.
Boisset, Yves-Fred. *A la Rencontre de Saint-Yves d'Alveydre et de son œuvre.* Giriş. Robert Amadou'nun yazısı. 2 cilt. Paris: Eylül, 1996.
Boring, Edwin G. *Deneysel Psikolojinin Tarihi.* 2. basım. New York: AppletonCentury-Crofts, 1950.
Oğlum, Daniel. "Les Français et les para-sciences, vingt ans de mesures." *Revue Française de sosyoloji* 43, no. 1 (Ocak-Mart 2002): 35-45.
Brandon, Ruth. *Spiritüalistler: On Dokuzuncu ve Yirminci Yüzyıllarda Okültizme Tutku.* New York: Knopf, 1983.
Braude, Anne. *Radikal Ruhlar: On Dokuzuncu Yüzyıl Amerika'sında Spiritüalizm ve Kadın Hakları* . Boston: Beacon Press, 1989.
Brower, Matthew Brady. “Bilimin Hayalleri: Fransız Üçüncü Cumhuriyetinde Psişik Araştırmalar, 1880-1935.” Doktora tezi, Rutgers Üniversitesi, 2005.
Brown, Diana DeGroat. *Umbanda: Kentsel Brezilya'da Din ve Politika.* New York: Columbia University Press, 1986.
Brown, Michael F. *Kanallık Bölgesi: Kaygılı Bir Çağda Amerikan Maneviyatı.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.
Brunet, Georges. *Le Mysticisme Social de Saint-Simon* . Paris: Les Presses Françaises, [1] 9 [2] 2.
Campbell, Colin. “Kült, Kült Ortamı ve Sekülerleşme.” *Kült Ortamı: (Küreselleşme Çağında Muhalif Alt Kültürler,* Jeffrey Kaplan ve Heléne Lôôw tarafından düzenlendi. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2002.
Capron, Eliab Wilkinson. *Modern Spiritüalizm: Gerçekleri ve Fanatiklikleri, Tutarlılıkları ve Çelişkileri* . Boston: Bela Marsh, 1855.
Carlisle, Robert B. *Önerilen C-rown: Saint-Simonculuk ve Umut Doktrini.* Baltimore: Johns Hopkins Üniversitesi Yayınları, 1987.
Carroy, Jacqueline ve Régine Plas. “Fransız Deneysel Psikolojisinin Kökenleri: Deney ve Deneycilik.” *İnsan Bilimleri Tarihi* 9, no. [1] (1996) : 73-8 4.
Chadwick, Owen. *On Dokuzuncu Yüzyılda Avrupa Zihninin Sekülerleşmesi.* Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
Şampiyon Françoise. “La 'Nébuleuse mystique-ésoterique': une décomposition du religieux entre humanisme révisité, magicique,psychologique.” Le *Défi magique'de,* ed. François Laplantine ve Jean-Baptiste Martin. Lyon: Preses Universitaires de Lyon, 1994.
Şampiyon, Françoise ve Martine Cohen. “Yeniden bileşimler, ayrıştırmalar. Le renouveau charismatique et la nébuleuse mystique-ésotérique depuis

les années soixante-dix." Le *Débat, histoire, politique, société* 75 (Mayıs-Ağustos 1993): 81-89.
Charlton, DG *İkinci İmparatorluk Döneminde Fransa'da Pozitivist Düşünce, 1852-1870.* Westport, CT: Greenwood Press, 1959.
. *Fransa'da Laik Dinler, 1815—1870.* Londra: Oxford University Press, 19 [6] 3.
Chertok, Léon ve Isabelle Stengers. *Le Cœur ve la raison, Lavoisier'in Lacan'a sorduğu hipnoz.* Paris: Payot, 1989.
Cholvy, Gérard ve Yves-Marie Hilaire. *Histoire religieuse de la France, 1800—1880.* Paris: Privat, 2000.
. *Çağdaş Fransa'nın tarihi dini.* 3 cilt. Paris: Privat, 1988.
Christian, William A., Jr. *Vizyonerler: Mesih'in Saltanatında İspanyol Cumhuriyeti.* Berkeley: University of California Press, 1999.
Crabtree, Adam. *Mesmer'den Freud'a: Manyetik Uyku ve Psikolojik Şifanın Kökleri.* New Haven: Yale University Press, 1993.
Darnton, Robert. *Mesmerizm ve Fransa'da Aydınlanmanın Sonu* . Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968.
Daston, Lorraine ve Peter Galison. "Nesnelliğin Görüntüsü." *Temsiller* 40 (Sonbahar 1992): 81-129.
Dingwall, Eric John. *Bazı İnsan Gariplikleri: Queer, Garip ve Fanatik Üzerine Çalışmalar.* Londra: Ev ve Van Thal, 1947.
Edelman, Nicole. *XVIII. yüzyıldan bu yana voyance ve paranormal hikayeler.* Paris: Seuil, 2006.
. *Voyantes, guérisseuses et vizyonnaires en Fransa, 1785—1914.* Paris: Albin Michel, 1995.
Eliade, Mircea. "Kültürel Modalar ve Dinler Tarihi." *Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions: Essays in Comparative Religions.* Chicago: University of Chicago Press, 1976.
Ellenberger, Henri. *Bilinçdışının Keşfi: DinamikPsikiyatrinin Tarihi ve Evrimi.* New York: Basic Books, 1970.
Encausse, Philippe. *Sciences ocultes, ou 25 années d'occultisme occidental, Papus, sa vie et son œuvre* . Paris: OCIA Baskıları, 1949.
Faivre, Antoine. *Batı'nın Soterisme Erişimi.* 2 cilt. Paris: Gallimard, 1986.
Fenech, Georges. *Yüzlerce mezhep: politika, adalet, Etat.* Giriş. Alain Vivien'in yazısı. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.
Fuentès, Patrick ve Philippe de la Cortadière. *Camille Flammarion.* Paris: Flammarion, 1994.
Garçon, Maurice. *La Justice çağdaşı, 1870—1932.* Paris: Grasset, 1933.
Gauchet, Marcel. *Dünyanın Büyüsünün Bozulması.* Oscar Burge tarafından çevrildi. Princeton: Princeton University Press, 1997.
Gauld, Alan. *Psişik Araştırmaların Kurucuları.* Londra: Routledge ve Kegan Paul, 1968.
. *Hipnotizmanın Tarihi.* Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
Geertz, Clifford. *Kültürlerin Yorumlanması.* New York: Basic Books, 1973.
Godwin, Joscelyn. "Fransa'da Teosofinin Başlangıcı." Londra: Teosofi Tarihi Merkezi, 1989.
. *Teozofik Aydınlanma.* Albany: New York Eyalet Üniversitesi Yayınları, 1994.

Goldsmith, Barbara. *Diğer Güçler: Oy Hakkı Çağı, Spiritüalizm ve Skandal Victoria Woodhull.* New York: Knopf, 1998.
Guérard, Albert Leon. *Dünün Fransız Peygamberleri: İkinci İmparatorluk Altında Dini Düşünce Üzerine Bir İnceleme* . Londra: T. Fisher Unwin, 1913.
Gutek, Gerald Lee. *Pestalozzi ve Eğitim.* New York: Random House, 1968.
Gutierez, Grégrory. "Le Discours du réalisme fantastique: la revue Planète." Mémoire de maîtrise de Lettres modernes spécialisées, Université Sorbonne - Paris IV, 1998.
Hacking, Ian. *Ruhu Yeniden Yazmak: Çoklu Kişilik ve Bellek Bilimleri.* Princeton: Princeton University Press, 1995.
Hammer, Olav. *Bilgiyi Talep Etmek: Teosofiden Yeni Çağa Epistemoloji Stratejileri.* Leiden: Brill, 2001.
Hanegraaff, Wouter J. *Yeni Çağ Dini ve Batı Kültürü: Laik Düşüncenin Aynasında Ezoterizm* . Albany: New York Eyalet Üniversitesi Yayınları, 1998.
Harris, Ruth. *Lourdes: Seküler Çağda Beden ve Ruh.* Londra: Penguin, 1999.
Harvey, David Allen. *Aydınlanmanın Ötesinde: Modern Fransa'da Okültizm ve Politika.* DeKalb: Northern Illinois University Press, 2005.
Hess, David. *Samba in the Night: Spiritism in Brazil.* New York: Columbia University Press, 1994.
——. *Ruhlar ve Bilim İnsanları: İdeoloji, Spiritizm ve Brezilya Kültürü* . University Park: Pennsylvania State University Press, 1991.
Hughes, H. Stuart. *Bilinç ve Toplum: Avrupa Sosyal Düşüncesinin Yeniden Yönlendirilmesi, 1890—1930.* New York: Knopf, 1958.
Introvigne, Massimo. "Ateşle Çile: Güneş Tapınağının Trajedisi." *Din* 25 (1995): 269-273.
Johnson, Christopher H. *Fransa'da Ütopik Komünizm: Cabet ve İkaryalılar, 1839-1851.* Ithaca: Cornell University Press, 1974.
Jonas, Raymond. *Fransa ve Kutsal Kalp Kültü, Modern Zamanlar İçin Destansı Bir Hikaye* . Berkeley: University of California Press, 2000.
Jones, Caroline A. ve Peter Galison. *Bilimi Resmetmek, Sanat Üretmek.* Londra: Routledge, 1998.
Kaufman, Suzanne K. *Tüketen Vizyonlar: Kitle Kültürü ve Lourdes Tapınağı.* Ithaca: Cornell University Press, 2004.
Kselman, Thomas. *Modern Fransa'da Ölüm ve Öteki Dünya.* Princeton: Princeton University Press, 1993.
. *On Dokuzuncu Yüzyıl Fransa'sında Mucizeler ve Kehanetler.* New Brunswick: Rutgers University Press, 1983.
Lachapelle, Sofie. "Bilim Denemeleri: Paris'teki Institut Métapsychique International'ın Yaratılışı ve İlk Gelişimi, 1919-1931." *Davranış Bilimleri Tarihi Dergisi* 41, no. 1 (2005): 1-24.
. "Bilim Dışında Bir Dünya: Medyumsal Olaylara Yönelik Fransız Tutumları, 1853-1931." Doktora tezi, Notre Dame Üniversitesi, 2002.
L'Alouette, Jacqueline. *Fransa'da La Libre pensée, 1848—1940.* Paris: Albin Michel, 1997.
Langlois, Claude. *Le Catholicisme au féminin, les congrégations françaises à supérieure générale au XLXe siècle.* Paris: Cerf, 1984.

Laplantine, François ve Marion Aubrée. *La Table, le livre et les esprits, naissance, évolution and activeité du mouvement sosyal ruh Fransa ve Brésil'de.* Paris: JC Latès, 1990.
Laplantine, François ve Jean-Baptiste Martin, der. *Le Défi büyüsü.* 2 cilt. Lyon: Preses Universitaires de Lyon, 1994.
Laqueur, Thomas. “Marjların Önemi: Okültizm ve Modernitenin Oluşumu.” *Modern Entelektüel Tarih* 3, no. 1 (2006): 111-135.
Laurant, Jean-Pierre. *L'Esotérisme chrétien Fransa'da au XLXe siècle.* Lozan: Editions de l'âge d'homme, 1992.
Le Bras-Chopard, Armelle. *De L'Egalité dans la différence, le Socialisme de Pierre Leroux.* Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1986.
Le Malefan, Pascal. *Folie et Spiritisme, Histoire du Disours Psychopatologique sur la Pratique du Spiritisme, Ses Abords ve Ses Avatars (1850—1950).* Paris: L'Harmattan, 1999.
Lefebvre, Anne-Marie. "Spirite de Théophile Gautier, étude historique et littéraire." Bunlar doktora. Sorbonne troisième döngüsü, 1978.
Luckmann, Thomas. *Görünmez Din: Modern Toplumda Din Sorunu.* New York: Macmillan, 1967.
Luhrmann, TH *Cadılık Sanatının İknaları: Günümüz İngiltere'sinde Ritüel Büyü ve Cadılık.* Oxford: Blackwell, 1989.
Manuel, Frank. *Henri Saint-Simon'un Yeni Dünyası.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1956.
Marois, André. *Olympio: Victor Hugo'nun Hayatı.* New York: Harper and Bros., 1956.
Matlock, Jann. “Hayalet Politika.” *Diacritics* 30, no. 3 (Sonbahar 2000): 53-71.
McCann, Brigitte. *Raël, bir sızıntı günlüğü.* Outremont, QC: Stanké, 2004.
McCauley, Elizabeth. *AAE Disderi ve Carte de Visite Portre Fotoğrafı.* New Haven: Yale University Press, 1985.
McManners, John. *Ölüm ve Aydınlanma: Onsekizinci Yüzyıl Fransa'sında Ölüme Yönelik Değişen Tutumlar.* Oxford: Oxford University Press, 1981.
McPhee, Peter. *Fransa'nın Sosyal Tarihi, 1780—1880.* New York: Routledge, 1992.
Méheust, Bertrand. *Bir Voyant dahisi: Alexis Didier, 1826—1886.* Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo, 2003.
. *Uyurgezerlik ve ortam.* 2 cilt. Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo, 1999.
Micale, Mark S. “Histerinin ‘Kaybolması’ Üzerine: Bir Tanının Klinik Yıkımına İlişkin Bir Çalışma.” *Isis* 84, no. 3 (Eylül, 1993): 496-526.
Michelat, Guy. “Parasbilimler, bilimler ve din.” Le *Débat, histoire, politique, société* 75 (Mayıs-Ağustos 1993): 90-100.
Moore, R. Laurence. *Beyaz Kargaların Peşinde: Spiritüalizm, Parapsikoloji ve Amerikan Kültürü.* New York: Oxford University Press, 1977.
Mucchielli, Laurent. “Fransa'daki Psikolojinin Kökenleri (1870-1900): enjeux intellectuels, contexte politique, réseaux et strategies d'alliance autour de la *Revue philosophique* de Théodule Ribot.” *Annals of Science* 55 (199 8): 2 6 3 - 2 8 9.
Nathan, Michel. *Le Ciel des Fouriéristes, sakinler des étoiles ve réencarnation de l'âme.* Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1981.

Nicolas, Serge. *Histoire de la psychologie française, naissance d'une nouvelle science.* Paris: In Press Editions, 2002.
Nicolas, Serge, and Agnes Charvillat. "Théodore Flournoy (1854-1920) and Experimental Psychology: Historical Note." *American Journal of Psychology* 111, no. 2 (Summer 1998): 279-294.
Nord, Philip. *The Republican Moment: Struggles for Democracy in Nineteenth-Century France*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995.
Oppenheim, Janet. *The Other World: Spiritualism and Psychical Research in England, 1850—1914.* Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
Owen, Alex. *The Darkened Room: Women, Power, and Spiritualism in Late NineteenthCentury England.* London: Virago, 1989.
. *The Place of Enchantment: British Occultism and the Culture of the Modern.* Chicago: University of Chicago Press, 2004.
Pauwels, Louis, and Jacques Bergier. *The Morning of the Magicians.* Trans. Rollo Myers. New York: Stein and Day, 1963.
Parot, Françoise. "Le Banissement des esprits, naissance d'une frontière institutionnelle entre spiritisme et psychologie." *Revue de synthèse* 115, no. 3-4 (July-Dec. 1996): 417-443.
Pike, Sarah. *New Age and Neopagan Religions in America.* New York: Columbia University Press, 2004.
Pincus-Witten, Robert. *Occult Symbolism in France: Joséphin Péladan and the Salons de la Rose-Croix*. New York: Garland, 1976.
Poovey, Mary. *A History of the Modern Fact: Problems of Knowledge in the Sciences of Wealth and Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
Prothero, Stephen. *The White Buddhist: The Asian Odyssey of Henry Steel Olcott.* Bloomington: Indiana University Press, 1996.
Rémond, René. *L'Anticléricalisme en France de 1815 à nos jours.* Paris: Fayard, 1999-
Richardson, James T., and Massimo Introvigne. " 'Brainwashing' Theories in European Parliamentary and Administrative Reports on 'Cults' and 'Sects.' " In *Journal for the Scientific Study of Religion* 40, no. 2 (June 2001): 143-168.
Roudinesco, Elisabeth. *La Bataille de cent ans.* 2 vols. Paris: Seuil, 1986.
Sausse, Henri. *Biographie d'Allan Kardec.* Intro. by Léon Denis. Paris: Jean Meyer, 1927.
Sedgwick, Mark. *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century.* Oxford: Oxford University Press, 2004.
Sentes, Bryan, and Susan Palmer. "Presumed Immanent: The Raëlians, UFO Religions, and the Postmodern Condition." *Nova Religio* 4, no. 1 (Oct. 2000): 86-105.
Shapin, Steven. *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-Century England*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
Sharp, Lynn L. "Echoes from the Beyond: Purgatory and Catholic Communication with the Dead." Paper delivered at the thirty-first annual conference of the Western Society for French History, Newport Beach, CA, Oct. 31, 2003.

. *Secular Spirituality: Reincarnation and Spiritism in Nineteenth Century France.* Lanham, MD: Lexington Books, 2006.
Skultans, Vieda. *Intimacy and Ritual: A Study of Spiritualism, Mediums and Groups.* London: Routledge, 1974.
Stock-Morton, Phyllis. *Moral Education for a Secular Society: The Development of* Morale Laïque *in Nineteenth-Century France.* Albany: State University of New York Press, 1988.
Stoczkowski, Wiktor. *Des hommes, des dieux et des extraterrestres, ethnologie d'une croyance moderne*. Paris: Flammarion, 1999.
Sword, Helen. *Ghostwriting Modernism.* Ithaca: Cornell University Press, 2002.
Tocquet, Robert. *Les Pouvoirs secrets de l'homme, le bilan du paranormal*. Intro. by Louis Pauwels. Paris: Editions les Productions de Paris, 1963.
Treitel, Corinna. *A Science for the Soul: Occultism and the Genesis of the German Modern*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2004.
Turner, Frank M. *Between Science and Religion: The Reaction to Scientific Naturalism in Late Victorian England*. New Haven: Yale University Press, 1974.
Vernette, Jean. *Jésus dans la nouvelle religiosité*. Paris: Desclée, 1987.
Viatte, Auguste. *Les Sources occultes du romantisme*. 2 vols. Paris: Champion, 1928. . *Victor Hugo et les illuminés de son temps.* Montreal: Editions de l'arbre, 1922. Vovelle, Michel. *La Mort et l'occident de 1300 à nos jours.* Paris: Gallimard, 1983.
Walton, Whitney. *Eve's Proud Descendants: Four Women Writers and Republican Politics in Nineteenth-Century France.* Stanford: Stanford University Press, 2000.
Washington, Peter. *Madame Blavatsky's Baboon: A History of the Mystics, Mediums and Misfits Who Brought Spiritualism to America*. New York: Schocken, 1996.
Weber, Eugen. *FranceFin-de-siècle.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986.
Weber, Max. "The Social Psychology of the World Religions." In *From Max Weber: Essays in Sociology.* Trans. and ed. Hans Heinrich Gerth and Charles Wright Mills. Oxford: Oxford University Press, 1958.
Weisberg, Barbara. *Talking to the Dead: Kate and Maggie Fox and the Rise of Spiritualism*. New York: HarperCollins, 2004.
Wernick, Andrew. *Auguste Comte and the Religion of Humanity: The Post-Theistic Program of French Social Theory.* Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
White, Hayden. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Centur y Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973.
Wilson, David B. "On the Importance of Eliminating *Science* and *Religion* from the Histor y of Science and Religion: The Cases of Oliver Lodge, J. H. Jeans and A. S. Eddington." In *Facets of Faith and Science,* ed.Jitse M. van der Meer, 1:27-48. Lanham, MD: University Press of America, 1996.
Winter, Alison. *Mesmerized: Powers of Mind in Victorian Britain.* Chicago: University of Chicago Press, 1998.
Yates, Frances A. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition.* Chicago: University of Chicago Press, 1998.

Index

Italic page numbers refer to illustrations.

Abeille de la Ternoise, 32 absinthe, 153, 178, 179 Académie de médecine, 69-70, 72 Académie des sciences: and explanations of *tables tournantes,* 12, 17, 18, 38—48, 64, 75, 76; and Mathieu, 1; and Mesmerism, 73, 74, 77
Adversus Magnetismi Abusus, 37
Agulhon, Maurice, 264
Aksakof, Alexander, 1O2n13, 164, 166
Alcan, Félix, 207 alchemy, 52, 233
American spiritualism. *See* Modern Spiritualism
Almignana, Abbé, 28, 30, 31, 32
L'Ami de la religion, 27, 31, 32, 35 *amour du merveilleux,* 38, 44, 45, 46, 48, 64, 187
André, Karl, 18
L^ Annales des sciences psychiques, 207—9, 229
Les Annales politiques et littéraires, 230
Apollonius of Tyana, 238
Arago, François, 39, 40, 41, 43, 160 astral fluid, and Occultism, 246, 249
Audouard, Olympe, 172, 174—75 *Augsburger Allgemeine Zeitung,* 18
Auguez, Paul, 103—4, 114
Augustine, Saint, 142, 146 automatic writing: and Breton, 256—57; Gabriel Delanne on, 231—32; and Dufaux, 112; and Flammarion, 2, 230—31; Janet on, 214, 220; and Kardec, 100, 102, 113; and Morin, 78; publishing of, 121, 122; and social class, 136—37, 136 n98; and Spiritism, 97, 125, 127, 132, 220, 221, 252, 256—57. *See also* direct writing; spirit communications
L'Avenir, 117
Babinet, Jacques, 39, 43—44, 45, 46, 48, 183 Babinski, Joseph, 254
Balfour, Arthur, 206
Balzac, Honoré de, 70, 103
Baraduc, Hippolyte, 249
Barbey d'Aurevilly, Jules, 35—36
Barlet, Félicien-Charles, 248
Baudin çemberi, 100, 101, 102, 103
Bautain, Rahip Louis, 32-33
Beaumont, Charles-Edouard de, *turnuva masalarında taşbaskı, 26*
Bergier, Jacques, 258—59, 260
Bergson, Henri, 206, 207, 218
Berillon, Rahip, 2, 126
Bernheim, Hippolyte, 200, 208, 209
Le Bien halk, 191, 194
Binet, Alfred, 217, 218
Blavatsky, Helena Petrovna, 235—37, 238, 239
Çocuklar, Jules, 250
Boist (Spiritist lider), 179
Bolopion, EF, 251, 252
Bonaparte, Louis-Napoleon. Napolyon'a *bakın*

III (Fransız imparatoru)
Le Bon Berger, 252
Bonnard, Arthur de, 53
Boullan, Joseph-Antoine, 225, 225n63, 243
Boussingault, Jean-Baptiste, 39
Çocuk, Daniel, 9
Boyard, Augustin, 171 n38
Brezilya, 261, 261n32
Breton, Andre, 256—57
Britanya: ve Ev, 85; Modern Spiritüalizm, 118—19, 123, 157, 206; ruhsal araştırmalar, 152, 158—60, 166—67, 206—7; seanslar, 16; ve ruh fotoğrafçılığı, 162, 163; ve kadın medyumların yayınları, 121
İngiliz Fotoğrafçılık Dergisi, 167
Brower, Matthew Brady, 254
Buguet, Edouard: tutuklama ve kovuşturma, 178-79; ticari ruh fotoğrafçılığı, 167-68, 173; ve Crookes, 166-67; soruşturma, i$8ni2, 174-76, 177; gazeteciler, 172-73, 191, 192, 193, 194; ve Leymarie, 164, 166, 167, 221; fotoğrafı, amcanın ruhuyla, *165;* ruh fotoğrafçılığının yayınlanması, 168, 171; ve Puel, 163-64; Ruhçuların savunması, 196; ve 1875'teki yargılama, 153, 180-85
Mermi, Kont, 177, 181
Burdy, Charles, 126
Cabet, Etienne, 49, 109
Caisse générale et centere du Spiritisme, 155, 164, 174, 222, 223
Campbell, Colin, 11, 261
Carion, Henri, 28-30, *29,* 31, 32, 77, 78 Carré, Albay, *169,* 183, 191, 192
Caston, Alfred de, 117
Katolik Kilisesi: ve antidemokratik muhafazakarlık, 6; ve Delaage, 71; ve Dreyfus davası, 205; ve Ahlaki Düzenin Yönetimi, 174; hegemonya, 34, 35-36; hiyerarşisi, 263; ve Kardec, 98, 141; ve yeni dindarlık biçimleri, 7-8, 27, 143; ortodoks Katolikler, 7-8, 27, 110, 119, 125, 141, 142, 144, 147; Katolikliğin yaygınlığı, 9; cumhuriyetçi eleştiriler, 186, 197, 200, 263; ve Spiritizm, 97, 120, 121, 125, 140-49, 158, 198; ve elle tutulur dini deneyim, 7, 27. *Ayrıca bkz.* Hıristiyanlık; Meryem Ana
Katolik din adamları ve laikler: Spiritizm üzerine, 140, 142-46, 149, 153; *tournantes tabloları üzerine,* 12, 17, 23, 27-37
Katolik gazeteciler: ve azizlerle diyaloglar, 145-46; inanç üzerine, 191-92; medyumlar üzerine, 33-34; ve yeni dindarlık biçimleri üzerine, 7; spiritizm üzerine, 13, 187, 188; ve *tournantes tabloları,* 27, 31; ve insan doğasına dair görüşler, 186-87
Katolikler, 7-8, 27, 110, 119, 125, 141-42, 144, 147
Caudemberg, Girard de, 103, 104 sansür, 17, 59, 62, 83, 174 Champion, Françoise, 260, 261 Charcot, Jean-Martin, 200, 207, 208, 212, 238, 254
hayırseverlik, 106, 107, 109, 112, 118, 242
Le Charivari, 22, 188, 192-93, 195 Chevillard, Alphonse, 175-76
Chevreul, Ernest, 39, 40, 43-45, 46, 48, 183 Chiaia, Ercole, 209
Hıristiyanlık: Blavatsky'nin eleştirisi, 237; ve Altın Kural, 106, 129; ve Okültizm, 239, 242, 243, 244; ve Roustaing, 222-223 ve Spiritizm, 141, 147-148

durugörü, 72, 211
Clapeyron, Jacques, 171-72 Claretie, Jules, 128-29, 132 klinik psikiyatri, 200, 201, 205 Cochet, Georges, 197-98
Cochinat, Victor, 190
Propaganda Ruhu Komitesi, 223 Comte, Auguste, 6, 8-9, 11, 46, 48, 110
bilinç: deneysel anlayış, 200, 201; Janet on, 214; çok değerlikli insan bilinci, 11, 201-2, 203; yeni teoriler, 212, 218, 219; ve Okültizm, 234, 235, 247-50
muhafazakarlık: ve Katolik Kilisesi, 6, 174, 186, 197, 200, 263; ve Mac-Mahon, 152; ve Spiritizm, 149
Considerant, Victor, 53, 56, 70 teselli: ve Kardec, 101, 113, 221, 252; ve Modern Spiritüalizm, 98; siyasi teselli, 53, 54-55, 62; ve Raelyenizm, 260; dini teselli, 6, 52, 122; ve *tabloların rolü parlantes,* 48, 49, 52, 53; bilim adamlarının inkardaki rolü, 48; ve Spiritizm, 97, 109, 113, 122, 123, 127, 221, 226-27, 232, 252, 255; ve ruh fotoğrafçılığı, 168
Le Constitutionnel, 18 *konvulsiyonlar,* 46 Cook, Florence, 159
kozmolojiler: ve Kardec, 104; yorumlayıcı çerçeveler olarak, 4; ve Modern Spiritüalizm, 16, 84; ve ruhsal iletişimler, 96; ve Spiritizm, 97, 134
Kozmos, 28, 41
Paris Postanesi, 86
Kuzen, Victor, 96-97, 103, 127
olgusallık krizi: ve Fransız sapkınlığı, 49, 264; ve dinin modern dönüşümü, 14; ve bilimsel bilgi, 3; ve Spiritizm, 63, 97, 110; ve spiritüalist Mesmeristler, 66; ve çok değerli benliğin spiritüalizmi, 203; ve *tablolar tournantes,* 38
Crookes, William, 159, *159* , 160, 161, 166-67, 206, 229
kültürel ortam, 11, 13, 261-62
Darget, Louis, 177
Dariex, Xavier, 207, 208, 209
Darwin, Charles, 159, 235 Daston, Lorraine, 6, 44
Daumier, Honoré, *turnuva masalarındaki taş baskılar,* 23, *24, 25*
Davenport kardeşler, 131, 174
David, Félicien, 55
Davis, Andrew Jackson, 16, 84
Delaage, Henri, 71, 73-74, 91, 92, 93, 238
Delahays, Adolphe, 58
Delanne, Alexandre, 124, 132, 133
Delanne, Gabriel: liderlik eksikliği, yerini doldurma, 252-53; ve Leymarie, 223, 223n56; portresi, *227* ; ve bilimsel yaklaşım, 220, 226; ruhsal iletişimler üzerine, 229-32; ve ruhsal topluluklar, 224
demokrasi: savunucuları, 49, 50, 197; Hennequin on, 60; entelektüel alanda, 75; kaymaya doğru, 152; ve Spiritizm, 157-58, 178, 198. *Ayrıca bkz.* solcular; cumhuriyetçilik
La Démocratie pacifique, 49, 53, 55, 56, 58, 61, 70, 74, 230
Denis, Léon: ve teselli, 226-27; liderliğin yerini alma eksikliği, 252-53; ve Leymarie, 223, 223n56; ve ahlak, 220; felsefesi, 263; portresi, *228;* ve dinin kurtuluşu, 229; ruhsal iletişim üzerine, 232; ve elle tutulur dini deneyim, 227-28
Dentu, Edouard, 59, 103
Depelchin (gazeteci), 187-89

Desdouits, Leon, 27-28
Şeytan: seans odasındaki varlık olarak, 17, 145, 147; ve *masa turnuvaları,* 23, 27, 30-36, 37
Didier, Alexis, 71, 72, 103
Didier, Alfred, 101
doğrudan yazma, 1, 8 kehanet, 72, 131, 240 kehanet sarkaçları, 40 çubuk çubukları, 40
Dozon, Henri, 121, 12W64, 132, 133 rüyalar, 72, 218
Dreyfus, Alfred, 205, 213
Dubois (savcı), 183, 184, 185
Dubuc, Achille, 189, 191
Dufaux, Ermance, 112-13, 123
Dumas, Alexandre, 70, 72
Dupanloup, Felix, 36
du Potet de Sennevoy, Jules, 73, 74, 77, 79-82, 88-89
Durand de Gros (klinik psikiyatrist), 201-2
Dureau, Alexis, 89-90, 92
L'Echo d'outre-tombe, 117, 121 ektoplazma, 207, 254
Edoux, Evariste, 136n98, 174 eğitim: genişleme, 7; ve Kardec, 98-99; laik eğitim, 188-89, 194-95, 263; ve Spiritizm, 97, 120, 122, 196 ego, rolü, 201-2, 203 Eliade, Mircea, 257-58
Ellenberger, Henri, 212 Encausse, Gérard. Papus ezoterizmine *bakın* : ve Hıristiyanlık, 243, 244; neoRosicrucian canlanması, 261; ve Okültizm, 234, 237, 238; ve spiritüalist Mesmerizm, 70; ve Teozofi, 235; ve Guénon, 256. *Ayrıca Hermetizme bakın* ; Okültizm
Esprits sahte bilginler (pozcu ruhlar), 134-35, 139
Estafette, 87
Teolojik etütler, 143
Etudes Traditionnelles, 255 deneysel psikoloji: özerk bir disiplin olarak, 11, 199-200; ve klinik psikiyatri, 200; ve ruhsal araştırma, 11, 201, 202, 205; ve ruh, 201. *Ayrıca bkz.* klinik psikiyatri; psikanaliz; psikoloji
uzaylılar, 203-4, 259-60. *Ayrıca bkz.* UFO dinleri
Fabre d'Olivet, Antoine, 237, 238 inanç: ve Katolik Kilisesi, 197; klinik psikiyatrinin düşmanlığı, 200, 205; gazeteciler, 153, 185-90, 191, 193-95; ve Okültizm, 242; akılla uzlaşıldı, 262-64; ve Spiritizm, 221, 224
Faraday, Michael, 40, 41, 160 Fauvety, Charles, 70, 157, 221 Fédération Spirite Universelle, 223 Feminizm, 225, 247
Fenech, Georges, 10n26 *feuilletons,* 18, 22, 87, 264 *Le Figaro,* 173 *Le Figaro resimli,* 218
Firman, Alfred, 153, 166, 176-85, 195 Birinci Dünya Savaşı, 251-52, 256 Balık, Leah Fox, 15
Flammarion, Camille: ve otomatik yazma, 2, 230-31; ve Buguet, 164, 166; dönüşüm deneyimi, 125-27, 172; Pozitivizm eleştirisi, 218-19; ve medyumlar, 219; ve metafizik, 3; Kardec'in olası halefi olarak, 174; ve akılcılık, 129; ruhsal iletişimler üzerine, 221, 230-31; ve dinin hakikatleri, 7; ruh görüşü, 11
Flournoy, Theodore: ve hipnoz, 201; medyumlar üzerine, 204-5, 217-18, 231; ve ruhsal araştırma, 206, 213; ruhsal müdahale üzerine, 230; ve bilinçaltı, 11 falcı, 131

Fourier, Charles: ve Hennequin, 57, 59-60; ve insan dayanışması, 54-55; ve hayal gücü, 110; ve reenkarnasyon, 106, 107, 109; ve Romantik Sosyalizm, 49
Fourierizm, 53-56, 225
Dördüncü Kongre ruhu mondial, 261
Dördüncü Uluslararası Kongresi Psikoloji, 199-201, 202, 217
Tilki, Kate, 15, 16, 51
Tilki, Maggie, 15, 16, 51
Masonluk, 122, 237, 242
Fransız sapkınlığı: ve olgusallık krizi, 49, 264; tartışmaları, 11-12; çeşitliliği, 10, 198; yenilikleri, 7-9, 11, 13; ve içsel varlık, 250; ve savaşlar arası dönem, 255-57; ve Kardec, 96, 97, 139; yirminci yüzyılın sonlarındaki önemi, 9-10, 10n26, 28; ve Mesmeristlerin Huet ile deneyleri, 65; 1960'larda ve 70'lerde, 257-62; ve Okültizm, 10, 235, 263; ve Papus, 239. *Ayrıca bkz* . sapkınlık
Fransız Devrimi, 67, 237
Freud, Sigmund, 206, 217, 254
Fropo, Berthe, 221-22, 222n50, 223
Gaboriau, Félix-Krishna, 236, 237, 239 Galison, Peter, 6, 44
Garnier, Adolphe, 60-61
Gasparin, Agnénor de, 42-43, 48
Le Gaulois, 186n78
Gautier, Théophile, 70, 92, 117
Fransa Gazetesi, 28, 40
La Gazette des yabancılar, 173
Tıbbi Gazete, 41,42
Geertz, Clifford, 4
Geley, Gustave, 207, 213, 217, 218, 253 cinsiyet: ve medyumlar, 121, 122, 137; ve Okültizm, 247; ve yayınlanmış otomatik yazı, 121, 122; ve Spiritizm, 107, 120-22, 190, 220, 224-25. *Ayrıca bkz.* erkekler; kadınlar
Le Genèse selon le Spiritisme (Kardec), 118, 127, 230
George, Marius, 224, 225
Almanya: ve deneysel psikoloji, 201, 254; Modern Spiritüalizm, 157; ve ruhsal araştırma, 207; seanslar, 16, 18
Gibier, Paul, 217, 218
Girardin, Delphine Gay de, 50, 55
Godin, Jean Baptiste André, 157
Goupy, Louis, 62
Ahlaki Düzenin Hükümeti, 173-74 Grange, Lucie, 225
Grasset, Joseph, 217, 218
Grimm, Thomas, 189, 190
Groupe independant d'études esotériques, 234, 240-44, 247
Guaïta, Stanislas de, 239, 240, 242, 243, 244, 246-47, 248, 249
Guénon, René, 255
Guerin, Jean, 222-23
Guerin, Jules, 41, 42, 48
Guillon, Ferdinand, 58

Guillot (gazeteci), 90, 91-92 Guldenstubbé, Baron de, 114 Gurney, Edmund, 206, 207
Hanegraaff, Wouter, 262
Harrison, Beyaz Rusya, 166
Harvey, David Allen, 237, 246-47
Haussmann, Georges-Eugène, 88, 89 Hennequin, Victor, 49, 52, 56-61, 80n36 Hermès Lodge, 240
Hermetizm, 233, 237, 240, 246 heterodoksi, 3, 4, 9, 13, 14. *Ayrıca bkz.* Fransız heterodoksisi
Hillaire, Jean, 136n98
Ana sayfa, Daniel Dunglas: Crooke'un deneyleri, 159, *159,* 160, 161; Fransa turu, 67, 83-87, 92, 103; ve gazeteciler, 66, 83-84, 86-87; ve Piérart, 87-88, 114; ve sosyal sınıf, 86-87, 89-90; ve ruhsal iletişimler, 88; ve ruhsal fenomenler, 86; ve terapötik ve spiritüalist Mesmerizm, 89
Houat, LT, 121n64, 133
Hudson, Frederick, 162
Huet, Honorine: ve Flammarion, 125-26; Mathieu'nun deneyleri, 1, 65, 86, 92-93; ortam olarak, 1, 2, 64, 92-94, 129, 137-38, 138n105, 172; ve Mesmeristler, 64-65, 92-94; ve metafizik, 3; ve dinin hakikatleri, 7; ruh görüşü, 11
Hughes, H. Stuart, 218
Hugo, Adéle, 50, 51
Hugo, Charles, 50
Hugo, Leopoldine, 50, 51, 52
Hugo, Victor, 12, 43, 49, 50-52, 61, 196, 197, 230
Huguet, Hilarion, 176-77, 195
Bütünsel İnsanlık, 225
İnsan Doğası, 166
insan doğası, karşıt görüşler, 186-87, 263
hipnoz: ve Luys, 238-39; ve Okültizm, 242; ve Papus, 238; ve psikoloji, 200-201, 211, 212, 254; ve Puységur, 68; ve Richet, 200, 201, 208, 211
histeri, 200, 212, 215, 254
hayal gücü: ve Fourier, 110; ve Okültizm, 248; ve tournantes tablolarının bilimsel açıklamaları , 43-44; ve spiritüalist Mesmeristler, 76, 90; Spiritistlerin sıkıntılı hayal güçleri, 183-84
Ölümsüzler, 224-25
L'Indépendance Belge, 59 Hindistan, dinleri, 235-236, 237 bireycilik, büyüme, 10, 11, 13 *L'Initiation,* 240-41, 242, 245, 247, 248 Institut métapsychique uluslararası (IMI), 253-54
Institut psychique international, 211, 218 savaş arası dönem, gelişmeler, 255-57 Isis Lodge, 236-40
Isis Açığa Çıktı (Blavatsky), 235-36
Jacolliot, Louis, 164
Janet, Pierre: ve hipnozun klinik kullanımı, 200, 201; Guaïta, 249; ve çok değerlikli insan bilinci, 11; Myers, 215, 216, 217; Okültizm üzerine, 233-34, 240; ve ruhsal araştırma, 206, 211, 211n30; ruhsal parçalanma modeli, 212-14, 248; ruhsal müdahale üzerine, 230; ve Spiritizm, 219-21, 233
Japhet, Célina, 102, 102n15 Jaubert, Timoléon, 121n64 Cizvitler, 143

Jourdan, Louis, 104
Le Journal du magnétisme, 72, 79, 80-82, 83, 85, 89, 91, 92, 93, 94
gazeteciler: ve Buguet, 172-73, 191, 192, 193, 194; inanç üzerine, 153, 185-90, 191, 193-95; Flammarion üzerine, 231; Hennequin'in mektupları, 58, 59; ve Home, 66, 83-84, 86-87; ve Mesmerizm, 70; ve Okültizm, 234, 244; ve *procès des spirites,* 153, 185-95; İkinci İmparatorluğun sansürü, 17; ve Spiritizm, 13, 153, 158, 189, 190, 195; ve bilinçaltı, 205; tablolar *tournantes,* 12, 16, 17, 18-23, 86; ve teknolojik değişimler, 5; ve zihin teorileri, 218; ve Teosofi Cemiyeti, 236. *Ayrıca bkz.* Katolik gazeteciler
Temmuz Monarşisi, 17
Haziran Günleri, 49, 60
Kabala, 240, 242, 243
Kardec, Allan: ölümün yıllık anılması, 150, 152, 153, 176, 198; takma ad edinme, 101-2, 102 n13; ve uygulamanın kodlanması, 130; Pére Lachaise mezarlığındaki anma dolmeni, 150, *151;* ve teselli, 101, 113, 221, 252; dönüşüm deneyimleri üzerine, 123-24; yazışmalar ve belgeler, 119 n60; ölümü, 149, 150, 153, 156; Mesih'in tanrısallığı üzerine, 147-48; teorilerin hakimiyeti, 220; ve erken seans deneyimi, 99-101; cenaze alayı, 136; keder, 100-101; psikolojik teorilerin kavramlar üzerindeki etkisi, 231; ve Spiritizmin icadı, 98-112; lider olarak, 102, 116, 132, 139, 149, 154, 155; konferans turları, 116-17; Leymarie'nin tasviri, 162; ve binyılcılık, 118; ve Spiritizmin organizasyonu, 112-18, 120, 140, 202; felsefesi, 97, 105-12, 115, 116, 119, 129, 130, 140, 156, 162, 229, 263; fotoğrafı, *96;* politik projeler üzerinde, 156-57, 157 n9; ve rasyonalizm, 129; ve *Revue spirite,* 93, 94, 112-15, 116, 120, 122; Roustaing üzerine, 223; seanslar üzerine, 130, 131-35; ve Spiritizm, 12; ve ruh fenomenleri, 126; başarı, 97
Kardec, Amélie, 99, 150, 155, *170,* 174, 222 Tapınak Şövalyeleri, 261
Lachapelle, Sofie, 253 Lachatre, Maurice, 157 Lachaud, Charles-Alexandre, 180 Lamennais, Félicité de, 142, 146 Lateau, Louise, 192-93 Laurent de Faget, A., 224
Lavater, Johann Kaspar, 189, 189n87 Lefraise, A., 133 solcular: ve 1848, 62; din karşıtı bakış açısı, 153, 197; vizyon sahibi solun düşüşü, 56-61; ve Kardec, 98; ve Leymarie, 154; ve Modern Spiritüalizm, 83; ve gizli topluluklar, 145; ve Spiritüalizm, 97, 152, 157-58, 175; *tablolar üzerinde tournantes,* 12, 17, 18, 48-63. *Ayrıca bkz.* Romantik Sosyalizm
Legas, L., 195-96
Lemaître, Auguste, 203 Lequesne, Emma, 226 Leroux, Pierre, 109 Lesseps, Ferdinand de, 72 Le Verrier, Urbain-Jean-Joseph, 125 Lévi, Eliphas (Alphonse-Louis Constant), 237, 238
levitasyon, 66, 207, 209, *210*
Leymarie, Marina, 195, 195n102
Leymarie, Paul, 252
Leymarie, Pierre-Gaëtan: tutuklama, 178; Belçika'da, 195; ve Buguet, 164, 166, 167, 221; ve Denis ve Delanne, 223,
Leymarie, Pierre-Gaetan *(devam)*
223n5Ô; soruşturma, 174, 175, 178; ve Kardec'in anıtı, 150; Kardec'in halefi olarak, 156; lider olarak, 153-54, 156, 157, 221-23; yasal savunma, 180; şehit olarak, 221; kovuşturma,

178-79; ve ruhsal araştırma, 161-62, 229; ve sosyal sınıf, 136n98, 154; ve ruh fotoğrafçılığı, 152, 153, 162, 163, 164, 166, 173, 178; ruh fotoğrafçılığının konusu olarak, *169;* ve Teosofi, 222, 222n53, 236; ve Tournier'in yayınları, 158n12; ve 1875'teki dava, 153, 180-85, 220
Ligue de l'enseignement, 154, 157 edebi çevreler, 55, 70, 72 Littré, Emile, 12, 45-48, 183 *Le Livre des Esprits* (Kardec): ve Katoliklik eleştirileri, 146-47; doktrin, 115; ve Flammarion, 125; ve cinsiyet rolleri, 107; ve Japhet, 102, 102n15; örgütlenme, 104; ve Kardec isminin kökeni, 102, 102n13; felsefi sistemi, 106, 109, 111, 116; popülaritesi, 96, 112; yayımlanması, 102-3; ve Saint Augustine, 142
Le Livre des médiums (Kardec), 115, 130
loi Büfe, 186
loi du progrès (ilerleme yasası), 106, 109, 111, 144, 156
Lombard, Guillaume, 175, 176, 177-78, 179 Lombroso, Cesare, 207, 209
Londra Diyalektik Derneği, 159, 160
Loth, Arthur, 188
Lotus, 236-37
Louis, Aziz, 137-38, 142
Louis-Philippe (Fransızların kralı), 17 Louisy, Paul, 62, 114
Lourdes, 7, 27, 191, 194
Sevgi, Jules, 79-80
Lucas, Louis, 238
La Lumière, 225
Luys, Jules-Bernard, 238-39, 249
Machado, Carly, 261n32
Mac-Mahon, Marshall Patrice, 152 MacNab, Donald, 248
büyü: Kardec'in kınaması, 130-131; ve Okültizm, 2-3, 11, 237, 238, 240, 243, 246-248
Maginot, Adele, 71, 72
magnetisme hayvanı. Mesmeristler ve Mesmerizm'e bakın
Marouseau, Jean-Baptiste, 144, 146, 147 Martelin, A., 224-25
Martinizm, 237, 238, 240, 241, 242-43, 246, 261
materyalizm: Katolik eleştirileri, 31; ve Encausse, 237-38, 248; uzlaştırılmış idealizm, 73; ve psikoloji, 205, 207; bilimsel topluluk, 43; ve Spiritizm, 110, 149; ve spiritizm, 105
Mathieu, PF: Huet ile deneyler, 1, 65, 86, 92-93; ve metafizik, 3; ve Piérart, 114; ve Tanrı bilimi, 2; ve dinin hakikatleri, 7; ruh görüşü, 11
Matignon, Ambroise, 143-44, 145, 146 Mauchel, Lucien, 243
İncil Ortamı, 117
ortamlar: ve yetkili erkek Sorgulayıcılar, 135; Babinet üzerine, 45; Katolik gazeteciler üzerine, 33-34; ve deneysel psikoloji, 201; Flournoy üzerine, 204-5, 217-18, 231; sahte medyumlar, 166n30; ve Fransız dinsel yenilikçiler, 8; ve cinsiyet, 121, 122, 137; medyum olarak Hennequin, 57-59; ve hayal gücünün rolü, 43; eşik konumu, 129; Littré üzerine, 46-47; ve enkarnasyon yoluyla mesajlar, 251-52; ve Modern Spiritüalizm, 12, 16, 84-85; Myers üzerine, 216-17; ve Okültizm, 249-50; ve ruhsal araştırma, 211, 212, 213-14, 217-18; inananlarla ilişki, 83, 96; rolü, 92-94, 130-31, 136, 139; sosyal sınıfı, 136-37, 136n98; ve sosyal organizasyon teorileri, 50; sosyal rolü, 72; ve Spiritizm, 67, 108, 116, 119, 121, 128 - 31, 133, 134, 136 - 39, 220; bilinçaltı

etkiler, 231-32; itaatsiz medyumları bastırmak, 136-39; ve 1875'teki dava, 182-83; yazma medyumları, 78
erkekler: medyumlar olarak, 136; ve Spiritizm, 120-21, 122. *Ayrıca cinsiyete bakın* ; kadınlar
Mesmer, Franz Anton, 67, 74 Mesmeristler ve Mesmerizm: devam eden inanç, 9; gelişimi, 12; Modern Spiritüalizmin etkisi, 12, 76, 79, 80-83, 84, 90, 92; üzerinde deneyler, 69-70; ve Fransız heterodoksisi, 10, 263; ve heterodoks yenilikler, 7; tarihi, 67-72; ve Huet, 64-65, 92-94; içerideki ideolojik değişimler, 70; ve yenilikçi dini düşünce, 3; ve Kardec, 98, 99, 109; Moigno'nun karşı argümanı, 42; ve nesnellik, 66, 73, 76-83; ve Okültizm, 237, 240, 242, 246; ilginin yeniden canlanması, 69; ve uyurgezerlik, 68-72, 92; ve ruh fenomenleri, 64, 65-66; ve *tablolar tournantes,* 19, 20, 53, 62-63, 64, 66, 67, 72-75, 90; terapötik ve spiritüalist Mesmeristler, 65-67, 66n3, 70-71, 73-74, 76-77, 79-83, 89-92, 93, 94
metafizik: deneysel doğrulama, 13-14, 38, 62; ve Mesmerizm, 64, 66, 66n3, 71, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 90-91; ve Modern Spiritüalizm, 83; ve Okültizm, 233, 234, 240; ve ruhsal araştırma, 206, 208; ve psikoloji, 199-200, 201, 203, 204-5; ve tabloların bilimsel açıklamaları , 38, 43; ve Spiritizm, 109, 110-11, 124-25, 127, 129, 157, 162, 224; ve ruh fotoğrafçılığı, 171; ve bilinçaltı, 202; ve somut deneyim, 3
Meunier, Victor, 55
Meyer, Jean, 253
orta sınıf, 3, 97, 98, 112, 136
zihin: ve insan iradesi, 214; ve Mesmerizm, 64-66, 75; ve Okültizm, 249; ve ruhsal araştırma, 160, 162, 205; ve psikoloji, 205; zihin teorileri, 201, 217, 218, 221, 249
Mirville, Jules Eudes de, 31, 34, 35
Modern Spiritüalizm: ve dönüşüm deneyimleri, 123; ve kozmolojiler, 16, 84; üzerinde tartışmalar, 83-90; Fransa'da, 12; büyümesi, 88; gazeteciler, 18; ve Mesmerizm, 67, 83; ve felsefi farklılıklar, 118-19; ve toplumsal dönüşüm, 81-82; yeni dini deneyimin kaynağı olarak, 48; Spiritüalizm ile karşılaştırıldığında, 157; ve ruh fotoğrafçılığı, 163, 164; ve kadın medyumların yayınları, 121
modernite: ve dini düşünce ve uygulamanın gelişimi, 14; ve Fransız heterodoksluğu, 10; Guénon'un eleştirisi, 256; ve heterodoks söylem, 5, 13; ve çok değerli benlik, 260; dini inançla ilişki, 3, 6-8, 14, 197, 263-264; ve Spiritizm, 112, 168, 227, 229;
öznel etkisi, 12; *tablolar tournantes* ile ilişkili, 18
Moigno, Rahip F., 28, 41,42
Molière, 51, 192
Le Monde, 187
Monnier, Cécile, 252
Montgolfier, Eugene de, 39
ahlak: deneysel çalışmalar, 38; ve Fourier, 60; ve sapkın yenilikler, 7; ve Kardec, 104; ve Mesmerizm, 74; ve Modern Spiritüalizm, 83; ve Okültizm, 242; ve ruhsal iletişimler, 95, 141, 142; ve Spiritizm, 106, 107, 109, 117, 133, 141, 149, 220, 228, 252; ve *tablolar tournantes,* 33, 34, 62. *Ayrıca bkz.* Hıristiyanlık
Morin, André-Saturnin: tarafsızlık, 92; ve Piérart, 91, 93; ruh üzerine

iletişimler, 77, 78-79, 82, 84-85;
ruh müdahalesi üzerine, 74-75, 76, 91 Moses, Stainton, 166 Mousseaux, Henri Roger Gougenot des,
33-34
Mouttet, Etienne, 20
çok değerli benlik: ve Okültizm, 235, 247-48, 249, 250; ve ruhsal araştırma, 212-19; ve Spiritizm, 221, 231, 247; maneviyat, 203. *Ayrıca bkz.* bilinçaltı; bilinçaltı benlik;
bilinçsiz
Myers, Frederic WH: ve hipnoz, 201;
Janet, 215, 216, 217; ve çok değerlikli insan bilinci, 11; ve ruhsal araştırma, 206, 207; ruhsal müdahale, 230; ve bilinçaltı benlik, 202, 212, 213, 215-16, 250
Nampon, 145, 147
Napolyon III (Fransız imparatoru): ve sansür, 17; hükümetin çöküşü, 152; darbe, 35, 49, 50, 154; ve Davenport kardeşler, 174; ve Haussmann, 88; ve Hennequin, 58-59; ve Home, 85, 86, 87; Mesmeristlere karşı yasal yaptırımlar, 72; ve sosyal reform, 60
Ulusal Meclis, 152 büyücülük, 32, 36 neo-Gérard de, 261 Nerval, Gérard de, 55 New Age hareketi, 14, 262 yeni dindarlık, 10n28 *XIXe siècle,* 176 Noeggerath, Rufina, 225 Nord, Philip, 263n39 Nordau, Max, 207 Hayır, Eugène, 53-56, 58, 61
nesnellik: ve *amour du merveilleux,* 45;
ve Kardec, 98; ve Mesmerizm, 66, 73, 76-83; ve modernite, 5; ahlaki değer, 5, 6, 44, 46, 47-48, 76-77; ve ruhsal araştırma, 162; ve tezahürlerin etkisine direnme, 44-45, 48; ve ruhsal iletişimler, 76-83; ve ruhsal müdahale, 162; ve Spiritizm, 120, 129, 156; ve ruhsal fotoğrafçılık, 163, 168, 171; öznelliğin karşılaştırılması, 38-39; ve *tablolar tournantes,* 41-43
Okültizm: ve analoji, 246; devam eden ilgi, 261; ve Encausse, 233-34, 240-41, 243, 244, 245, 255; ve Fransız heterodoksisi, 10, 235, 263; Guénon on, 256; ve heterodoks yenilikler, 7, 8;
ve savaş arası dönem, 255; Janet devam ediyor,
Okültizm *(conL)*
233-34, 240; örgütlü Okültizm, 235-44; ve ruhsal araştırma, 208; ve psikoloji, 201, 202, 233-34, 248-50;
ve Roché, 2; ve kendini yetiştirme, 245-50; Spiritizm ile karşılaştırıldığında, 202, 243; ve Gelenekselcilik, 255-56;
zaferi, 203. *Ayrıca bkz.* Ezoterizm;
Hermetizm; büyü
Sosyal yenileme, 251-52 Olcott, Henry Steele, 235, 236, 238, 240
Oppenheim, Janet, i23n68
Ordre Kabbalistique de la Rose-Croix, 234, 239, 24 2-43
Ordre Martiniste, 2-3, 234, 240, 241-44, 247, 255
Osty, Eugene, 253
Bizimkiler, Kont d', 114
Paladino, Eusapia, 209, *210,* 212
Papus, a, 233, 237-44, 245, *245,* 24 6-49, 255, 263
paranormal olaylar, 11, 12. *Ayrıca bkz.* ruhsal olaylar; süpernormal olaylar
parapsikoloji. Psişik araştırmaya *bakın* Paris Komünü 1871, 150, 173
Pasqually, Martinès de, 70, 237, 242, 246 Patet, Pierre, 133

Pâtier (kamu görevlisi), 99-100
La Patrie, 18, 20
Paul, Aziz, 54, 147, 251
Pauwels, Louis, 258-59, 260
Le Pays, 28
Peladan, Josephin, 234, 239, 244
Pelletan, Eugene, 109
ruhsal, 108, 109, 246
Pestalozzi, Johann Heinrich, 98, 99, 100
Le Petit dergisi, 189
Küçük monitör, 172
felsefeciler: ölümünden sonra din değiştirenler, 29;
ve dinsel kayıtsızlık, 144 felsefe: ve Alcan, 207; entelektüel disiplin
olarak, 43; Kardec'in, 97, 105-12, 115, 116, 119, 129, 130, 140, 156, 162,
229, 263; ve zihin teorileri, 218; bilinçdışı, 240, 248
fizik yasaları, 41-42
fizyolojik psikoloji, 199-200, 211
Piérart, Zéphyre-Joseph: ve Spiritizm'e alternatif yaklaşımlar, 220; ve
soruşturma komisyonu, 92; ve Davis, 84; Home'da, 87-88, 114;
ve *Journal du magnétisme,* 82, 83; Kardec'te, 112; ve Morin, 91, 93;
ve *Revue maneviyatçısı,* 91, 114
hac yolculukları, 7, 27, 150
Pius IX (papa), 37
Plainemaison, Mme de, 99, 100 *planchettes,* 28-30, *29,* 78, 85,
100 *Planète,* 258
Platon, 146
Plon, Henri, 31
Tüy, 234, 247
Poiret, M., *169*
polis gücü: ve Kardec'in ölümünün yıllık anılması, 153; ve Babinet'in
medyumların cezalandırılması isteği, 45; ve Spiritizm'in araştırılması,
174-75, 178; ve İkinci İmparatorluk, 17, 174
siyasi kehanet, 51
Pozitivizm: Katoliklik ile karşılaştırıldığında, 8-9; ve benlik kavramları, 230;
ve gerçek, 5; eleştiriler, 11, 218-219; gazeteciler, 191; Littré'nin Comte
eleştirisi, 46, 48; ve nesnellik, 3, 46, 48; ve ortodoks dini öğretiler, 203;
ve cumhuriyetçilik, 197; ve Spiritizm, 97, 106, 109, 110, 158, 221, 234;
ve bilinçaltı, 205
mümkün/imkansız ayrımı, 41, 43, 48, 77, 160
Potonié Pierre, Eugénie, 225 basım. Gazetecileri *görün*
Basın, 55, 57, 59, 72
SPR'nin Bildirileri, 206, 212
procès des spirites (1875 davası): soruşturma ve tutuklamalar, 173-79; ve
gazetecilerin tartışması, 153, 185-95; Spiritist akıl ve yasal akıl, 180-85;
Spiritistlerin gazetecilere cevabı, 195-98; ve spirit fotoğrafçılığı, 13, 153,
180-85, 191, 193, 196
Le Progrès spirite, 225, 232 *Le Progrès spiritualiste,* 138 Protestanlık,
121, 252 Prothero, Stephen, 8 ruhsal araştırma: Britanya'da, 152, 158-60,
166-67, 206-7; düşüş, 221, 254, 255; gelişimi, Fransa'da, 206-9, 211; ve
deneysel psikoloji, 11, 201, 202, 205; prestiji, 13; ve psikoloji, 11, 160,

161, 162, 201, 202, 203-9, 211-19; yükselişi, 203; ve Spiritizm, 158-62, 207-8, 226, 228, 253; ve ruh fotoğrafçılığı, 166-67; ve bilinçaltı teorileri, 212-19
psikanaliz, 203, 221, 254 psikoloji: sağlamlaştırma, 203; ve Gabriel Delanne, 230; deneysel bilim olarak, 199, 200; ve Encausse, 233-34; ve Mesmerizm, 82; ve çok değerlikli insan bilinci, 11, 201; ve Okültizm, 201, 202, 233-34, 248-50; ve ruhsal araştırma, 11, 160, 161, 162, 201, 202, 203-9, 211-19; ve delilikle ilişkili Spiritizm, 179n64; ve *tablolar tournantes,* 38. *Ayrıca bkz.* klinik psikiyatri; deneysel psikoloji
Puel, T., 160-61, 163-64
Puységur, Armand Marie Jacques de Chastenet, Marki de, 67-68, 69, 71
Yarış, Victor, 69
Raelyen hareketi, 259-60
Randon, Jules de, 173
Le Rappel, 188, 191, 196
rasyonalizm: ve cumhuriyetçilik, 186,

187.88, 197, 263; ve laik eğitim,

188. 89; ve Spiritizm, 97, 120, 129, 131, 141, 146, 152, 158, 163, 168, 171, 180-82, 188, 197

sebep: inançla uzlaşıldı, 262-64; ve Okültizm, 234; bilim adamlarının korumadaki rolü, 45, 48; ve Spiritizm, 141, 224, 226; ve bilinçaltı, 205; ve 1875'teki yargılama, 180-85
reenkarnasyon: Katolik eleştirileri, 143, 144, 149; ve Reynaud, 102, 109; ve Aziz Augustine, 142; ve ruhsal iletişimler, 96; ve Spiritizm, 106-7, 108, 109, 111, 117, 135, 141, 147, 229
din: alternatif din, 260, 263;
Chevreul, 45; Geertz'in tanımı, 4; Littré, 45-47; ve Okültizm, 235-36; psikolojinin etkisi, 203;
kırsal halk dini, 27; Spiritizmin ilişkisi, 121, 140-42, 146, 149, 157, 224-25; ve öznellik, 6; ve *tablolar tournantes'i* deneysel metafizik otoritenin kaynağı olarak, 62; ve hakikat, 4, 7; din savaşı, 13, 264. *Ayrıca bkz.* Katolik Kilisesi; Hıristiyanlık; Protestanlık
La Religion (Hennequin), 59 cumhuriyetçilik: ve Katolikliğin eleştirileri Kilise, 186, 197, 200, 263; ve özgürlük, 194-95, 205; ve Leymarie, 154; ve modernite, 6; ve akılcılık, 186, 187-88, 197, 263; ve 1851 isyanı, 35; ve Spiritizm, 109, 152, 153, 157, 163, 189, 197. *Ayrıca bkz.* demokrasi; solcular
La République française, 158
vahiy: ve Ev, 66; ve Modern Spiritüalizm, 83, 84; ve ruhsal iletişimler, 77, 139; *tablolar parlantes'in* kaynak olarak kullanılması, 49, 57-58, 61, 62 1848 Devrimi, 16-17, 34, 49, 56, 57, 60, 62, 154
La Revue de Psychologie Expérimentale, 160
İki Dünya Dergisi, 45

Hipnoloji Dergisi, 239
Fransız Dergisi, 127
Felsefe Dergisi, 233
La Revue scientifique et morale du Spiritisme, 229, 231
La Revue spirite : dolaşımı, 94, 114, 115, 116; devamı, 253; ve dönüşüm deneyimleri, 123; ve Fauvety, 221; ve Kardec, 93, 94, 112-15, 116, 120, 122; ve solculuk, 157-58; Leymarie'nin editörü olarak, 150, 155; Leymarie'nin Buguet hakkındaki makaleleri, 164; ve medyumlar, 121, 131; ve *procès des spirites,* 195, 196-97; yayınlanması, 113, 155; ve dini uyum, 148-49; toplumsal tehlike olarak, 185; ve Spiritizmin yeni yönü, 156; ve ruhsal fenomenler, 112-13; ve ruh fotoğrafçılığı, 163, 164, 166, 168, 171, 172, 175, 178, 182
La Revue Spirite d'Anvers, 117 *La Revue Spiritüalist,* 91, 114 Reynaud, Jean, 102, 109, 110 Ribot, Théodule, 200, 201, 216, 217, 218, 249
Richet, Charles: ve Fransız heterodoksisi, 12; ve hipnoz, 200, 201, 208, 211; ve medyumlar, 208, 217; ve ruhsal araştırma, 207, 208, 211, 212, 218, 253; ve psikoloji, 199
Rivail, Hippolyte Léon Dénizard. *Bkz.* Kardec, Allan
Rakip, Jean Baptiste Antoine, 98
Roche, Déodat, 2, 3, 7, 11
Romantik Sosyalizm: ve kozmolojiler, 11; itibarsızlaştırılması, 56; ve Druidizm, 102; *tournantes tablolarının etkisi* , 50; Şeytan tarafından teşvik edilmesi, 35; ve Fourier, 49; ve Morin, 74; ve dini sistemler, 34; ve Saint-Simon, 70; ve Spiritizm, 97, 109, 122, 153, 221-222, 234
Romantizm, edebi: ve Mesmerizm, 70-71; ve Home, 87'nin tartışılması; ve *tablolar tournantes* , 35-36, 50-52, 55
Rostan, Baron, 69
Roubaud, Felix, 20-21, 22
Roudinesco, Elisabeth, 254
Rousseau, Jean-Jacques, 29, 98 Roustaing, Jean-Baptiste, 222, 223 *La Ruche spirite,* 117, 121, 121n64 kutsal, insan deneyimindeki heterodoks yenilikler, 8, 262; ve Okültizm, 235, 243; ve Spiritizm, 97, 118, 227, 233
Saint-Martin, Louis-Claude de, 70, 237, 238, 242, 246
Saint-Simon, Henri de, 49, 70, 109 Saint-Yves d'Alveydre, Joseph-Alexandre, 237, 238
Salon de la Rose-Croix, 234 Santoliquido, Rocco, 253 Sarcey, Francisque, 176-77, 191, 193-94 Sardou, Victorien, 101
Saussure, Ferdinand de, 204
La Sauveur des peuples, 117, 121 *Sauvons le type humain* (Hennequin), 57 - 5 8, 59
Schrenck-Notzing, Albert von, 209 bilim: ve metafizik, 2, 3, 7; Ve Hipnoz, 81, 83; ve Pauwels, 258; ilerleme, 208, 218; İkinci İmparatorluk ile bağlantılı, 18; ve Spiritizm, 110, 120, 127, 152, 155-56, 161, 162, 181-83, 191, 220, 226; ve ruh fotoğrafçılığı, 171, 172, 191; ve aşkın, 205. *Ayrıca bkz.* Académie des sciences
bilimsel bilgi, 3, 41, 44, 79 bilimsel dil, 18-19
Scipion, Etienne, 163 seans: Katolik eleştirileri, 143, 144-46, 149, 153; ortamlardaki değişiklikler, 95; devam eden inanç, 9; ve dünya dışı ziyaretler, 203-4; ve Fransız dini yenilikçiler, 8; ve Modern Spiritüalizm, 16; ve Okültizm, 240, 249; ve şüphecilerin varlığı, 65, 93; ve ruhsal araştırma,

160, 161, 206, 209; ve soru soran kişinin rolü, 132-33, 135; seans tablosu, 11, 16, 49; ve Spiritizm, 97, 105, 115, 118, 119, 128, 129, 130-35, 136; katılımcıların çalışmaları, 44-45, 48. *Ayrıca bkz. ortamlar; tablolar parlantes; tablolar tournantes*
İkinci İmparatorluk: Katolik eleştirileri, 31; kuruluşu, 17; düşüşü, 13, 154; derneklerle ilgili yasalar, 156; serbestleştirilmesi, 157; ve Mesmerizm, 72, 75; bilimle bağlantılı, 18; ve Spiritizm, 94, 97, 119, 133, 140, 153, 174, 179, 186; ve *tablolar tournantes,* 49; teknokratik ahlak, 38
İkinci Uluslararası Psikoloji Kongresi, 199
İkinci Cumhuriyet: seçimleri, 60; düşüşü, 12, 17, 18, 49, 56; ve Kardec, 98, 99; ve Mesmerizm, 74; ve gizli topluluklar, 145. *Ayrıca bkz.* 1848 Devrimi
gizli topluluklar, 145, 202, 238, 240, 241-42, 261
arayanlar: arayış ideolojisi, 11, 262; ve Okültizm, 235; medyumlarla ilişki, 83, 96; ve Spiritizm, 119-22, 128
Séguin, Marc, 38, 39-42, 43, 48, 75
Sidgwick, Eleanor Balfour, 206
Sidgwick, Henry, 159, 206
Le Siècle, 19, 32, 86
Sinnett, AP, 236
şüpheciler: din karşıtı şüphecilik, 121-22; ve Ev, 86; ve Mesmerizm, 81, 91; mevcudiyet, seanslar sırasında, 65, 93; ve Spiritizm, 161; ve ruh fotoğrafçılığı, 163, 166, 166n30, 191
Smith, Hélène, 203-4, 212, 231, 257 sosyal sınıf: ve Ev, 86-87, 89-90; medyumlar, 136-37, 136n98; ve Mesmerizm, 64, 70; ve Spiritizm, 97, 98, 112, 120, 122, 123, 128, 136, 154 sosyal eşitsizlik: ve medyumlar, 136; ve uyurgezerlik, 69, 71; ve Spiritizm, 106-7, 135, 137
sosyal adalet, 62, 83, 88
toplumsal düzen: ve Spiritizme yönelik Katolik eleştiriler, 143, 145; ve solcular, 59, 62; ve nesnellik, 44; ve bilim insanlarının rolü, 46; Spiritizm'in meşrulaştırılması, 155
sosyal reform, 16 sosyal bilim, 207 Société du Mesmérisme, 74, 91, 94
Société du Spiritisme Scientifique, 223 Société française d'étude des phénomèes psychiques, 229
Société fraternelle ruhu, 223
Société Parisienne des etudes spirites: dışlayıcı tüzükleri, 145; ve Flammarion, 125, 126; ve Huet, 137-38, 138n105; ve Kardec'in başkan olarak yetkisi, 132; Kardec'in kuruluşu, 114-15; ve Kardec'in cenaze alayı, 136; ve Kardec'in belgeleri, 119n60; ve Leymarie, 154; ticari olmayan yapısı, 155; organizasyonu, 115-16; üstünlüğü, 139; ve ruhsal araştırma, 161; ve Saint Louis, 137-38; ve seanslar, 134; ve sosyal sınıf, 122
Société philanthropico-magnétique de Paris, 64, 79-80, 91-92, 94
Société scientifique d'étudespsychologiques, 221
Société scientifique du Spiritisme, 222, 223 *sociétés savantes,* 112, 121, 122
Ruhsal Araştırma Derneği (SPR), 206, 207, 208
Sokrates, 54
La Solidarité, 157 uyurgezerlik, 68-72, 92, 135, 208, 212 ruh: deneysel gerçeklik, 43, 74, 79; ve deneysel psikoloji, 201, 203; kader, ölümden sonra, 54, 79, 227; ve Okültizm, 246, 247; ve Spiritizm, 107, 108, 110,

124, 127, 140, 162; ve bilinçaltı, 205, 213, 215, 216, 217; ve *tablolar tournantes,* 23, 74; sorunsuz bir varlık olarak, 11
Soupault, Phillipe, 256
ruhsal iletişimler: Katolik eleştirileri, 143-44, 146, 158; ve dönüşüm deneyimleri, 123, 124; Gabriel Delanne, 229-32; ve çeşitlilik, 77, 95, 129-30, 133-34; Flammarion, 221, 230-31; ve Home, 88; Janet, 214; ve Kardec, 98, 101, 105-6, 110-11, 112, 115, 116, 119, 127, 129, 133-35; ve medyumlar, 139; ve ahlak, 95, 141, 142; ve nesnellik, 76-83; ve popüler dergiler, 7; yayınlanması, 121, 122; ve Spiritizm, 118, 146; bilinçaltı etkiler, 231-32; bilinçdışı yansımalar olarak, 221, 249; Vacquerie on, 196. *Ayrıca bkz.* otomatik yazma; doğrudan yazma
ruh müdahalesi: deneysel kanıt, 160; açıklayıcı hipotez, 230; ve Mesmerizm, 76-77, 79, 81, 91, 93; ve Modern Spiritüalizm, 85; nesnel gerçeklik, 162; ve Spiritüalizm, 152, 231
Spiritizm: ve Katolik karşıtı görüşler, 157, 175, 188; ve Katolik Kilisesi, 97, 120, 121, 125, 140-49, 158, 198; ilgiye devam etme, 260-61, 261 n31; ve dönüşüm deneyimleri, 123-27; merkezsizleşme, 252; inananların demografisi, 119-22, 128; muhalif hizip, 155-56, 174, 178; ve deneysel kanıtlar, 110, 127, 129, 152, 158, 160, 161, 162, 167, 181, 220, 226, 229; ve Birinci Dünya Savaşı, 251-52; ve Flammarion, 2, 125, 126; Flournoy, 204; parçalanma, 203, 220, 222-26; ve Fransız sapkınlığı, 10, 12, 263; hükümet denetimi, 173-74; Guénon, 256; ve sapkın yenilikler, 7, 8; ve savaşlar arası dönem, 255; icadı, 98-112; ve Janet, 219-21, 233; Leymarie'nin lideri olarak, 153-54, 156, 157, 221-22; delilikle ilişkilendirilen, 178, 179n64, 183, 184, 186n78, 190; ahlaki ve bilimsel doğa, 220-21, 224-25; ve çok değerlikli benlik, 221, 231, 247; yeni yönü, 153-58; Okültist eleştiri, 249; örgütlenme, 112-18, 119, 120, 140, 202; felsefesi, 97, 105-12, 115, 116, 119, 129, 130, 140, 156, 162, 224, 229; polis soruşturması, 174-77; polis kovuşturması, 178-79; siyasi söylem, 156; uygulamaları, 97, 115, 119, 124-25, 128-39, 252; ve ruhsal araştırma, 158-62, 207-8, 226, 228, 253; ve psikoloji, 201, 202, 221; yeniden canlanması, 202; yükselişi, 94; ve ruh fotoğrafçılığı, 162-64, 166-68, 171, 173; ve spiritüalist Mesmerizm, 67; başarısı, 12-13; ve 1875'teki deneme, 13, 180 -85
Le Spiritisme (dergi), 223, 223n56, 225 ruh fenomenleri: ve Amerikan Modern Spiritüalizm, 85; ve Katolik Kilisesi, 191-93; ve gazeteciler, 195; ve Kardec, 126; ve Mesmerizm, 64, 66, 82, 83, 91-92; ve ruhsal araştırma, 160-61, 208; bilimsel kanıt, 158, 181-82, 197-98; ve Spiritüalizm, 108, 113, [1]5 [6,1]5 [8]
ruh fotoğrafçılığı: Amélie Rivail ve Kardec'in ruhu, *170;* Buguet ve amcanın ruhu, *165;* ve dönüşüm deneyimleri, 171; ve Leymarie, 152, 153, 162, 163, 164, 166, 173, 178; Leymarie, Carré ve Poiret'in ruhu, *169;* ve *procès des spirites,* 13, 153, 180-85, 191, 193, 196; kullanımı, 162-64, 166-68, 171-73
ruh toplulukları, 120, 132, 136, 223-24 spiritüalizm. Modern Spiritüalizm'e *bakın Spiritüalist,* 166
Stoczkowski, Wiktor, 10 Stolow, Jeremy, 261 n32 bilinçaltı: ve Gabriel Delanne, 230, 231-32; ve ruhsal araştırma, 205,

212. 213-14; ruhsal parçalanma modeli, 212-14; rolü, 11, 201-2, 203, 217; ve bilinçaltı benlik, 202, 205, 212,

213. 215-17. *Ayrıca bkz.* çok değerli benlik; bilinçaltı benlik; bilinçdışı

öznellik: eleştirisi, 6; ve deneysel psikoloji, 201; ve Kardec, 111; modeli, 203; çok değerlikli doğası, 202; nesnellik karşıtlığı, 38-39; ve Spiritizm, 128; ve Sürrealizm, 257; *tablolar parlantes* çelişkili varsayımlar, 23
bilinçaltı benlik, 202, 205, 212, 213, 215-16 Tasavvuf, 256
süpernormal olaylar, 206-7, 211, 213, 218, 229, 235. *Ayrıca bkz.* paranormal olaylar; ruhsal olaylar
Gerçeküstücülük, 256-57
Swedenborg, Emmanuel, 16, 71
Sembolistler, 240
Symonds, John Addington, 206
La Table parlante, 31 *table parlantes:* inananların yanıtı, 48-49; Katolik din adamları ve laikler, 27, 28, 32, 36-37; ortamlardaki değişiklikler, 95; ve Kardec, 99; Littré, 47;
ilişkili olgular, 20, 23; popülerlik, 74; vahiy kaynağı olarak, 49» 57 - 5 8, 61 , 62
tablolar tournantes: Akademik bilim insanları, 12, 17, 18, 38-48, 64, 75, 76; Beaumont'un litografisi, *26;* Katolik din adamları ve laikler, 12, 17, 23, 27-37;
Daumier'in taşbaskıları, 23, *24, 25;* açıklamaları, 20-22, 23, 38, 39-40, 42, 43-44, 48; açıklayıcı gravürü, *21;* Fransız hayranlığı, 12, 16-17; gazeteciler, 12, 16, 17, 18-23, 86; solcular, 12, 17, 18, 48-63; ve Mesmerizm, 19, 20, 53, 62-63, 64, 66, 67, 72-75, 90; riskleri, 30, 52, 61; Séguin'in deneyleri, 39-42
Taillandier, René, 101
Taine, Hippolyte, 212
Tarde, Gabriel, 207 telekinezi, 207, 211, 212 telepati, 205, 208, 211, 212, 216, 217, 218,
231
zihin teorileri, 201, 217, 218, 221, 249 Teosofi Cemiyeti, 222, 222n53, 235-36, 238, 240, 256. *Ayrıca bkz.* Blavatsky, Gaboriau, Olcott
Üçüncü Cumhuriyet, 153
Tiedeman, JN, 112, 114
Le Tintamarre, 173
Tourette, Gilles de la, 209
Tournier, Valentin, 157-58, 158n12
Gelenekselcilik, 255-56
Traité de Magie Pratique (Papus), 2 trans durumu: ve klinik psikiyatri, 201; ve deneysel psikoloji, 202, 211; medyumlar, 129; ve Mesmerizm, 67, 68, 69; Myers, 216; ve ruhsal araştırma, 207, 212; ve trans konuşması, 232, 252. *Ayrıca bkz.* otomatik yazma;
ruhsal iletişimler aşkın, Gasparin açık, 43; ve Hennequin, 57; ve medyumlar, 217; ve Mesmerizm, 70, 71, 72, 73, 74; ve Okültizm, 246-47, 248, 250; ve Papus, 238; ve ruhsal araştırma, 213; ve bilim, 205; ve Spiritizm, 106; ve bilinçaltı benlik, 202, 216; ve

Sürrealizm, 257; *Tables Tournantes* Enable, 49, 54 1875 tarihli duruşma. *Bkz. procès des Spirites* (1875 tarihli duruşma)
Trismagistus, Hermes, 225
hakikat: ve arayış ideolojisi, 262; ve ruhsal araştırma, 207; ve din, 4, 7; ve bilimsel tarafsızlık, 5-6, 44; ve Spiritizm, 108, 111, 119, 127, 146, 156; ve *tablolar tournantes,* 34, 36, 75
UFO dinleri, 14, 257, 258, 259 bilinçdışı: ve Okültizm, 248, 249, 250; ve psikanaliz, 254, 256; ve ruhsal iletişimler, 221, 249; von Hartmann'ın felsefesi, 240, 248. *Ayrıca bkz.* çok değerlikli benlik; bilinçaltı; bilinçaltı benlik
Union magnetique, 79-80, 82-83, 89-92, 93, 94
Ruh Birliği, 117, 121
Fransız ruhu birliği, 223
Birleşik Devletler: ve tournantes tabloları üzerine Katolik yorumlar , 32; ve 1960'lar ve 70'lerin heterodoksisi, 257-58; ve Okültizm, 235; ve ruhsal araştırma, 207. *Ayrıca bkz.* Modern Spiritüalizm; Teosofi Cemiyeti; UFO dinleri
Üniversite, 99, 186, 188, 192
evrensel akışkan: ve Mesmerizm, 9, 11, 20, 66, 67, 68-69, 72, 246; ve *tablolar parlantes,* 49; ve *tablolar tournantes,* 73, 74
Université libre des hautes études, 244 Faydacılık, 5
Ütopik Sosyalizm. Romantik Sosyalizme *bakın*
Vachod, Philippe Nizier, 244
Vacquerie, Auguste, 40, 50-51, 52, 191-92, 194-97
Vatikan, 142-43
Vauchez, Emmanuel, 157
Vaux, Clotilde de, 8
Gerçek, 117, 121, 121n64
Vernette, Jean, 10n28, 257n17
Veuillot, Louis, 12, 186-87, 188, 192
Ölümünden sonra La Vie, 224, 225
Villiers, E., 193
Meryem Ana: ve Katolik bağlılığı, 121; Meryem kültü, 27, 191, 194; sahte hayaletler, 193, 194; Vaux ile karşılaştırıldığında, 8; vizyonlar, 7. *Ayrıca bkz* . Katolik Kilise
Vitoux, Georges, 243
Le Voile d'Isis, 241, 255
La Voix d'outre-tombe, 117
Voltaire, 29, *29,* 78
von Dàniken, Erich, 259 von Hartmann, Eduard, 240, 248
Vorilhon, Claude (Raël), 259
Wallace, Alfred Russell, 159, 206
Weber, Maks, 5, 10
irade: ve bilinçli zihin, 214; ve *turnuva tablolarının* açıklamaları , 42, 43; özgür irade, 203, 235; ve Okültizm, 246; ve üniter benlik, 215
Kış, Alison, 69, 137^02

kadınlar: Denis, 228; ve Kardec, 104, 228; Martelin, 224-25; medyumlar olarak, 136; rasyonellik üzerine cumhuriyetçiler, 186; ve seans katılımı, 45; ve uyurgezerlik, 69; ve Spiritizm, 107, 120, 121, 128; ve *tablolar tournantes,* 34. *Ayrıca bkz.* cinsiyet; erkekler
Wundt, Wilhelm, 199-200

[1] *La Revue spiritualiste* 2'de (1859) yeniden basılmıştır : 147, 152. İtalikler orijinaldedir. Aksi belirtilmediği sürece bu çeviriler ve bunları izleyen tüm çeviriler bana aittir.

[2] Aynı eser, 147, 152, 153.

[3] Fonds Camille Flammarion de l'observatoire de Juvisy-sur-Orge [FCF], ms. Defter, *Miscellanées 1861 olarak işaretlenmiş,* Abbé Berillon'a mektup, 31 Aralık 1861.

[4] Aynı eser, Charles Burdy'ye yazılan mektuplar, 1 Kasım ve 15 Ekim 1861.

[5] Aynı eser, Berillon'a yazılan mektup, 31 Aralık 1861.

[6] *Fonds Papus de la Bibliothèque budgete de Lyon* [FP], Deodat Roché'nin mektubu, 4 Mart 1898.

[7] Aynı eser, 22 Mart 1898.

[8] Aynı eser, 4 Mart 1898.

[9] Aynı eser, 22 Mart 1898.

[10] Clifford Geertz, "Kültürel Bir Sistem Olarak Din", *Kültürlerin Yorumlanması* (New York: Basic Books, 1973), 90. Deneme ilk olarak 1966'da yayınlanmıştır.

[11] Bu epistemolojik idealin erken gelişimine ilişkin yararlı bir açıklama için Mary Poovey, *A History of the Modern Fact: Problems of Knowledge in the Sciences of Wealth and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1998) adlı eserine bakınız.

[12] Bu kavramın dinle ilişkisi üzerine bir tartışma için bkz. Max Weber, "Dünya Dinlerinin Sosyal Psikolojisi", *From Max Weber: Essays in Sociology,* çev. ve editör Hans Heinrich Gerth ve Charles Wright Mills (Oxford: Oxford University Press, 1958).

[13] Lorraine Daston ve Peter Galison, "Nesnelliğin Görüntüsü", *Temsiller* 40 (Sonbahar 1992): 81-128.

[14] Bilimlerin özel bağlamında nesnelliğin ahlaki yönlerinin tartışılması için Daston ve Galison'a bakın; "gerçekçiliğin" on dokuzuncu yüzyıldaki ahlakileştirilmesinin daha genel bir tartışması için Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in NineteenthCentury Europe* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973), 45-46'ya bakın.

[15] Daston ve Galison, 82.

[16] Auguste Comte, *Discours sur l'esprit positif* (Paris: J. Vrin, 1995 [1844]).

[17] Bkz. Lisa Abend, "Sekülerin Hayaletleri: On Dokuzuncu Yüzyıl İspanya'sında Spiritizm", *Avrupa Tarihi Dergisi* 34, no. 4 (2004): 507-534; David Blackbourn, *Marpingen: On Dokuzuncu Yüzyıl Alman Köyünde Meryem'in Hayaletleri* (New York: Vintage, 1993); William B. Christian Jr., *Vizyonerler: İspanyol Cumhuriyeti ve Mesih'in Saltanatı* (Berkeley: California Üniversitesi Yayınları, 1996); Olav Hammer, *Bilgiyi Talep Etmek: Teozofiden Yeni Çağa Epistemoloji Stratejileri* (Leiden: Brill, 2001); Thomas Laqueur, "Marjların Önemi: Okültizm ve Modernliğin Oluşumu", *Modern Entelektüel Tarih* 3, no. 1 (2006): 111-135; Alex Owen, *Büyüleyici Yer: İngiliz Okültizmi ve Modern Kültür* (Chicago: Chicago Üniversitesi Yayınları, 2004); Helen Sword, *Modernizmin Hayalet Yazarlığı* (Ithaca: Cornell Üniversitesi Yayınları, 2002); Corinna Treitel, *Ruh İçin Bir Bilim: Okültizm ve Alman Modernizminin Doğuşu* (Baltimore: Johns Hopkins Üniversitesi Yayınları, 2004).

[18] Gérard Cholvy ve Yves-Marie Hilaire, *Histoire religieuse de la France, 1800—1880* (Paris: Privat, 2000), özellikle Ultramontane dindarlığı tartışması, 177-225; Ruth Harris, *Lourdes: Body and Spirit in the Secular Age* (Londra: Penguin, 1999); Raymond Jonas, *France and the Cult of the Sacred Heart, an Epic Tale for Modern Times* (Berkeley: University of California Press, 2000); Suzanne Kaufman, *Consuming Visions: Mass Culture and the Lourdes Shrine* (Ithaca: Cornell University Press, 2005); Thomas Kselman, *Modern Fransa'da Ölüm ve Ahiret* (Princeton: Princeton University Press, 1993) ve *On Dokuzuncu Yüzyıl Fransa'sında Mucizeler ve Kehanetler* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1983).

[19] On dokuzuncu ve yirminci yüzyılın başlarındaki Fransız sapkınlığının çeşitli yönlerini ele alan diğer çalışmalar için bkz. Matthew Brady Brower, "Fantasms of Science: Psychical Research in the French Third Republic, 1880-1935" (Doktora tezi, Rutgers University, 2005); Nicole Edelman, *Voyantes, guérisseuses et visionnaires en France, 1785—1914* (Paris: Albin Michel, 1995); David Allen Harvey, *Beyond Enlightenment: Occultism and Politics in Modern France* (DeKalb: Northern Illinois University Press, 2005); Sofie Lachapelle, "A World outside Science: French Attitudes against Mediumistic Phenomena, 1853-1931" (Doktora tezi, University of Notre Dame, 2002) ; Lynn L. Sharp, *Laik Maneviyat: On Dokuzuncu Yüzyıl Fransa'sında Reenkarnasyon ve Spiritizm* (Lanham MD: Lexington Books, 2006).

[20] Stephen Prothero, *Beyaz Budist: Henry Steel Olcott'un Asya Yolculuğu* (Bloomington: Indiana University Press, 1996), 8.

[21] Andrew Wernick, *Auguste Comte ve İnsanlığın Dini: Fransız Sosyal Teorisinin Post-Teistik Programı* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

[22] Anglo-Amerikan dünyasındaki ilgili gelişmelerle ilgili materyal için Ann Braude, *Radical Spirits: Spiritualism and Women's Rights in Nineteenth-Century America* (Boston: Beacon Press, 1989); R. Laurence Moore, *In Search of White Crows: Spiritualism, Parapsychology, and American Culture* (Oxford: Oxford University Press, 1977); Janet Oppenheim, *The Other World: Spiritualism and Psychical Research in England, 1850—1914* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985); ve Alex Owen, *The Darkened Room: Women, Power, and Spiritualism in Late Victorian England* (Londra: Virago, 1989) eserlerine bakınız.

[23] Daniel Boy, "Les Français et les para-sciences, vingt ans de mesures", *Revue Française de sosyoloji* 43, no. 1 (Ocak-Mart 2002): 35-45.

[24] Aynı eser, 41-42.

[25] Birçok sosyolog ve filozof bu gelişmeyi farklı şekillerde teorileştirmiştir. Bu çalışmayı bilgilendiren iki yaklaşım için, Marcel Gauchet, *The Disenchantment of the World,* Oscar Burge tarafından çevrilmiştir (Princeton: Princeton University Press, 1997); Thomas Luckmann, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society* (New York: Macmillan, 1967) adlı eserlere bakınız.

[26] Örneğin, Fransa'da heterodoksinin öneminin devam etmesini 1968 sonrası "geleneksel dinlerin gerilemesine, aile yapılarının çöküşüne ve Batı değerlerinin krizine" bağlayan anti-kültürel yargıç Georges Fenech'e bakın. Fenech, *Face aux sectes: politique, justice, état* (Paris: Presses Universitaires de France, 1999), 4.

[27] Wiktor Stoczkowski, *Des Hommes, des dieux et des extraterrestres, Ethnologie d'une croyance moderne* (Paris: Flammarion, 1999), 19-37.

[28] Bu heterodoks yenilik akımını belirgin bir biçimde çağdaş olarak algılama eğilimi, tarihçilerin ve sosyologların Fransa'daki "dini yaşam"ın ana hatlarını belirlemek için kullandıkları modellerin bir ürünüdür. Bu gözlemciler 1945 öncesi dönemi düşündüklerinde, dini Fransız tarihçilerin geleneksel olarak tanımlamak için kullandıkları terimlerle görüyorlar: "kurumsal" ve kırsal "popüler" dinin kısmen örtüşen küreleri tarafından tamamen tanımlanan bir sosyal ve kültürel alan olarak. Ancak bu gözlemciler dikkatlerini çağdaş sahneye çevirdiklerinde, alanı yalnızca "kurumsal" ve "popüler" dinin daralan kürelerini değil, aynı zamanda Katolik bilgin Jean Vernette'in "yeni dindarlık" adını verdiği üçüncü bir küreyi de içerecek şekilde daha geniş bir şekilde tanımlıyorlar. Bkz. örneğin, Cholvy ve Hilaire, cilt 3; Vernette, *Jésus dans la nouvelle religiosité* (Paris: Desclée, 1987).

[29] Colin Campbell, "Kült, Kült Ortamı ve Sekülerleşme", *Küreselleşme Çağında Muhalif Alt Kültürler: Kült Ortamı* kitabında, Jeffrey Kaplan ve Heléne Loow editörlüğünde (Oxford: AltaMira Press, 2002), 12-25.

[30] Michael F. Brown, *The Channeling Zone: American Spirituality in an An Ancious Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997); Wouter J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought* (Albany: State University of New York Press, 1998); TH Luhrmann, *Persuasions of the Witch's Craft: Ritual Magic and Witchcraft in Present Day England* (Oxford: Blackwell, 1989); Sarah Pike, *New Age and Neopagan Religions in America* (New York: Columbia University Press, 2004).

[31] Bu köken hikayesinin yeniden anlatımları, Anglo-Amerikan spiritüalizmi tarihlerinde sıklıkla görülür. En eski versiyon için, bkz. EE Lewis, "A Report of the Mysterious Noises, Heard in the House of Mr. John D. Fox, in Hydesville, Arcadia, Wayne County, Authenticated by the Statements of the Citizens of that Place and Vicinity" (Canandaigua, NY: EE Lewis, 1848). Diğer versiyonlar için, bkz. Ann Braude, *Radical Spirits: Spiritualism and Women's Rights in NineteenthCentury America* (Boston: Beacon Press, 1989), 10-19; Eliab Wilkinson Capron, *Modern Spiritualism: Its Facts and Fanaticisms, Its Consistencies and Contradictions* (Boston: Bela Marsh, 1855); Barbara Weisberg, *Ölülerle Konuşmak: Kate ve Maggie Fox ve Spiritizmin Yükselişi* (New York: HarperCollins, 2004).

[32] Amerikan Spiritüalistlerinin fikirleri ve siyasi kaygıları hakkındaki tartışmalar için Braude; Barbara Goldsmith, *Other Powers: The Age of Suffrage, Spiritualism, and the Scandalous Victoria Woodhull* (New York: Knopf, 1998); R. Laurence Moore, *In Search of White Crows: Spiritualism, Parapsychology and American Culture* (New York: Oxford University Press, 1977), 3-129'a bakınız.

[33] *Le Journal du magnétisme 12 (1853)* 'de alıntılanmıştır : 201. Kıta Avrupası'ndaki ruh çağırma modasının Alman kökenleri hakkında daha fazla bilgi için Corinna Treitel, *A Science for the Soul: Occultism and the Genesis of the German Modern* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2004), 30-32'ye bakınız.

[34] *Le Siècle,* 13 Mayıs 1853, 3.

[35] Bu köşe yazılarının ilki *La Patrie'de* 11 Mayıs 1853'te yayınlandı, 2.

[36] *Le Siècle,* 13 Mayıs 1853, 3.

[37] Aynı.

[38] Bkz. örneğin, *L'Estafette,* 11 Mayıs 1853, 3; *La Gazette de France,* 9 Mayıs 1853, 3; 13 Mayıs 1853, 3; *Le Pays,* 5 Mayıs 1853, 3; *La Presse,* 11 Mayıs 1853, 3, 13 Mayıs 1853, 3, 15 Mayıs 1853, 2, 21 Mayıs 1853, 2; *Le Siècle* , 20 Mayıs 1853, 3.

[39] *La Patrie,* 27 Mayıs 1853, 2.

[40] Félix Roubaud, *La Danse des tables, phénomènes fizyologiques démontrés,* 2e ed. (Paris: Librairie Nouvelle, 1853), 8. Bu kitap 1853'te iki baskıdan geçti. Roubaud ayrıca talimatlarını daha küçük, daha ucuza basılmış bir broşürde de yayınladı; bu kitap da iki baskı halinde çıktı. Bkz. Roubaud, "La Danse des Tables dévoilée, deneyimler de magnétisme hayvan pour s'amuser en société, manière de faire Tourner une Bague, un Chapeau, une Montre, une Table, et même jusqu'aux têtes des expérimentateurs et celles des Spectateurs. " (Paris: l'auteur, 1853).

[41] Roubaud, *Danse des tables,* 31-33, 68, 34-35, 42, 51.

[42] AT, “Les Tables Tournantes, Origine et Découverte de ce Phénomène” (Bordeaux: l'auteur, 1853), 11. Orijinal vurgu.

[43] *Le Charivari,* 5 Mayıs 1853, 2.

[44] Kur yapma konusunda kısa bir şiir broşürü olan Jacquet, "Les Tables Tournantes" (Nantes: Busseuil, 1853) ve Eugène Guinot'nun *Le Pays'de yazdığı iki feuilleton ,* 15 Mayıs 1853, 1-2 ve 22 Mayıs, 1853, 1-2; vicdansız komisyonlar ve pantolonlar için, hepsi *La Table Tournante* olarak adlandırılan üç başarısız yeni komedinin olay örgüsünü anlatan bir "Revue des Théâtres"e bakın , *Le Siècle* , 30 Mayıs 1853, 1 ve H. Lefebvre, "La Danse des Tables, pochade en un acte” (Lyon: Vingtrinier, 1853); ihmalkar işçiler için, Louis Desnoyers'ın *tablolar* hakkındaki *incelemesinin ilk bölümüne bakınız* , *Le Siecle* , 22 Mayıs 1853, 1.

[45] Gérard Cholvy ve Yves-Marie Hilaire, *Histoire religieuse de la France, 1800—1880* (Paris: Privat, 2000), 177-178.

[46] *L'Ami de la din* 160, no. 5535 (2 Haziran 1853): 544.

[47] *Le Pays,* 13 Mayıs 1853, 3.

[48] Almignana ve Carion'un 20 ve 21 numaralı notlarda alıntılanan metinlerine ek olarak, *L'Ami de la religion* 163, no. 5632'ye (14 Ocak 1854) bakınız: 113.

[49] Bkz. Almignana'nın 17 Haziran 1852 tarihli mektubu, Archives historiques de l'Archevêché de Paris, Carton 4E21, dr. M12 bis.

[50] Abbé A. Almignana, *Du Somnambulisme, des tabletournantes, et des médiums, considerés dans leurs rapports avec la théologie etphysique* (Paris: Dentu, 1854), 29, 11.

[51] Henri Carion, *Lettres sur l'évation des esprits* (Paris: Dentu, 1853), 7, 66, 99, 100.

[52] Aynı eser, ix, viii-ix.

[53] Age, 3, vii, viii, 3, 76.

[54] *Le Journal du magnétisme* 14 (1855): 464.

[55] *La Table parlante, Journal des Faits Merveilleux* (1854—1855).

[56] “Examen raisonné des prodiges récents d'Europe et d'Amerique, notamment des table Tournantes et répondantes, par un philosophe” (Paris: Vermot, 1853), 29.

[57] *L'Ami de la religion* 162, no. 5624 (27 Aralık 1853): 760. Vurgular orijinalde.

[58] Abbé Louis Eugène Marie Bautain (pseud. Un Ecclésiastique), “Avis aux chrétiens sur les tablestournantes et parlantes” (Paris: Devarenne, 1853), 21, 11.

[59] Sinirsel rahatsızlıklar için bkz. *La Gazette de France,* 14 Mayıs 1853, 2-3, 19 Mayıs 1853, 2; *L'Union,* 15 Mayıs 1853, 3, 23 Mayıs 1853, 3; Titreme için bkz. *L'Union,* 4 Mayıs 1853, 3 ve Jules Eudes, Marquis de Mirville, *Pneumatologie, des esprits et de leurs manifestasyonları çeşitlilikleri* (Paris: H. Vrayet de Surcy 1863 [1853]), 1: 426.

[60] Chevalier Henri Roger Gougenot des Mousseaux, *La Magie au dix-neuvième siècle, ses Agents, ses vérités, ses mensonges* (Paris: Henri Plon, 1864 [1853]), 15, 8. İtalikler orijinalinde.

[61] Mirville, 1:422. İtalikler orijinalde.

[62] *L'Ami de la religion* 162, no. 5624 (27 Aralık 1853): 759. İtalikler orijinalde.

[63] *Le Pays,* 6 Temmuz 1853, 4.

[64] *Le Journal du magnétisme* 13 (1854): 150.

[65] Joseph-Hippolyte Guibert, évêque de Viviers, "Lettre pastorale de monseigneur l'évêque de Viviers, au clergé de son diocèse, sur le tehlike des expériences des Tables Parlantes." (Privas: Guiremand, 1853), 1.

[66] Aynı eser, 10, 11.

[67] Bu kınamaların çoğu Ambroise Matignon, SJ, *Les Morts et les vivants, entretiens sur les Communications d'outre tombe (Paris: Adrien Le Clere, 1862), 106-139'un* ekleri olarak yeniden basılmıştır . Alıntılar ayrıca *Le Journal du magnétisme* 13 (1854): 113-122, 147-153'te de yer almaktadır. *L'Ami de la Religion* bunların tamamını bütünüyle basmıştır. Bkz . *L'Ami de la din* 163 (Aralık 1853 — Mart 1854): 59-60, 173-174, 500-504, 519-524, 645-652, 701-702, 763.

[68] Bu belgenin geniş bir sayfası, ilgili yazışmalarla birlikte, Archives historiques de l'Archevêché de Paris, Karton 4E18, dr. E25'te saklanmıştır.

[69] Kaeppellin için bkz. *Le Journal des débats,* 19 Mayıs 1853, 1; Vauquelin için bkz. *Le Siècle,* 31 Mayıs 1853, 3 ve *Cosmos, Revue encyclopédique hebdomadaire des progrès des sciences* 2 (29 Mayıs 1853): 662; Bonjean için bkz. *Cosmos* 2 (29 Mayıs 1853): 664.

[70] *La Patrie,* 24 Mayıs 1853, 2.

[71] Alıntı *La Gazette médicale,* 4 Haziran 1853, 350.

[72] *La Gazette de France,* 14 Haziran 1853, 3.

[73] *La Presse,* 5 Temmuz 1853, 2.

[74] *Cosmos* 2 (29 Mayıs 1853): 665.

[75] Chevreul, 1833'te Revue *des deux mondes'da bu konu hakkında bir mektup yayınladı; bu mektup 13 Mayıs 1853'te Journal des débats'da* yeniden basıldı , 2.

[76] Bkz. *L'Illustration,* 9 Temmuz 1853, 27; Alison Winter, *Mesmerized: Powers of Mind in Victorian Britain (Mesmerize Edilmiş: Viktorya Dönemi Britanyasında Zihnin Güçleri)* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 276-305.

[77] *La Gazette médicale,* 28 Mayıs 1853, 335.

[78] *Cosmos* 2 (19 Mayıs 1853): 612, 614, 612-613. Bu yazışmalar *Le Pays'te de yer aldı.*

[79] Bu sorunun Mesmerizmin Akademik kariyerindeki rolünün ayrıntılı bir analizi için Bertrand Méheust, *Somnambulisme et médiumnité* (Le Plessis-Robinson: Synthélabo, 1999), 1: 412-469'a bakınız.

[80] *La Gazette médicale,* 28 Mayıs 1853, 336.

[81] Comte Agénor de Gasparin, *Des Tables turnuvaları, du surnaturel en général et des esprits,* 2 cilt. (Paris: Dentu, 1854).

[82] *Le Journal des débats,* 30 Ağustos 1853, 1.

[83] Victor Hugo, “Plein Ciel”, *La Légende des Siècles'in* LVIII. bölümü (Paris: Gallimard, 1955), 729.

[84] Lorraine Daston ve Peter Galison, “Nesnelliğin Görüntüsü”, *Temsiller* 40 (Sonbahar 1992): 81-128; Galison, “Nesnelliğe Karşı Yargı”, *Picturing Science, Producing Art'ta* , Caroline A. Jones ve Galison editörlüğünde (Londra: Routledge: 1998).

[85] Ernest Chevreul, *De la baguette divinatoire, du pendule dit explor'ate.a:' et des tabletournantes, au point de vue de l'histoire, de la critique et de la méthode expérimentale* (Paris: Mallet-Bachelier, 1854), 26.

[86] Jacques Babinet, "Les Sciences ocultes au XIXe siècle, les tablestournantes et les manifestolar prétendues surnaturelles considerées au point de vue des principes qui serven de rehber dans les sciences d'observation", *La Revue des deux mondes* 24, no. 4 (Nisan 1854): 527.

[87] Aynı eser, 529.

[88] Chevreul, 255-256.

[89] Bu “Bilim Kültü”nün çeşitli yönleri ve ona eşlik eden ilerleme kavramı hakkında bir tartışma için DG Charlton, *Secular Religions in France, 1815—1870* (Oxford: Oxford University Press, 1963), 38-64, [1]55 [-1]99'a bakınız.

[90] Bkz. Emile Littré, *Auguste Comte ve la philosophie pozitif* (Paris: Hachette, 1864), iv.

[91] Emile Littré, "Des Tables parlantes et des esprits frappeurs", *La Revue des deux mondes* 26, no. 3 (15 Şubat 1856): 869, 867.

[92] Aynı eser, 869, 851.

[93] Aynı eser, 864.

[94] Girardin'in hayatı ve dikkat çekici kariyeri hakkında daha fazla bilgi için Whitney Walton, *Eve's Proud Descendants: Four Women Writers and Republican Politics in Nineteenth-Century France* (Stanford: Stanford University Press, 2000) adlı eserine bakınız.

[95] Auguste Vacquerie, *Les Miettes de l'histoire* (Paris: Pagnerre, 1863), 408.

[96] Bkz. Jean Gaudon, ed., *Ce que disent les table parlantes: Victor Hugo à Jersey* (Paris: Pauvert, 1963), Hugo ve Vacquerie tarafından düzenlenen bir dizi seanstan transkriptlerin yanı sıra yazışmalardan alıntılar içerir; Gustave Simon, ed., *Chez Victor Hugo: les tables Tournantes de Jersey* (Paris: Stock, 1980), diğer oturumların çok sayıda transkripsiyonunu içerir ve çoğu zaman silinir.

[97] Adèle Hugo, *Le Journal d'Adèle Hugo, ikinci cilt, 1853,* ed. Frances Vernor Guille (Paris: Minard, 1971), 275-276, 277.

[98] Bu parça Gaudon'un 33-58'inde yer almaktadır.

[99] Bkz. Jann Matlock, “Ghostly Politics,” *Diacritics* 30, no. 3 (Sonbahar 2000): 68.

[100] Gaudon, 253.

[101] Vacquerie, 412.

[102] Hugo'nun dini inançları ve bunların Jersey seanslarıyla ilişkileri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Auguste Viatte, *Victor Hugo et les illuminés de son temps* (Montreal: Editions de l'Arbre, 1942), 101-131; André Maurois, *Olympio: Victor Hugo'nun Hayatı,* çev. Gerard Hopkins (New York: Harper and Bros., 1956), 299-321.

[103] Considerant ve *Démocratie pacifique'in* ilk yılları hakkında daha fazla bilgi için Jonathan Beecher, *Victor Considerant and the Rise and Fall of French Romantic Socialism* (Berkeley: University of California Press, 2001) adlı esere bakınız.

[104] Eugène Nus, *Choses de l'autre monde* (Paris: Dentu, nd [1880]), 3-4.

[105] *Démocratie pacifique'in* Mesmerizm’e desteğini tartışan bir makale için bkz. *Le Journal du magnétsme* 12 (1853): 247.

[106] Nus, 9, 112.

[107] Aynı eser, 13.

[108] Aynı eser, 13-14. Vurgular orijinalde.

[109] Aynı eser, 18.

[110] Aynı eser, 112, 90, 106.

[111] Aynı eser, 109-110.

[112] Aynı eser, 137.

[113] Alıntı: Alexandre-André Jacob [Alexandre Erdan, pseud.], *La France mistique, tablau des excentricités religieuses de ce tems* (Paris: Coulon-Pineau, 1855), 2:597. Jacob'un unvanı onun imla reformuna olan ilgisini yansıtıyor.

[114] *La Presse,* 4 Ekim 1853, 2.

[115] Victor Hennequin, *Sauvons le type humain* (Paris: Dentu, 1853), xxviii.

[116] Yakup, 2:600.

[117] *La Presse,* 4 Ekim 1853, 2.

[118] Hennequin, 168.

[119] *La Presse* , 4 Ekim 1853, 3, 2.

[120] Bkz. Nus, 137-138; Hennequin, xii-xiv.

[121] Nus, 138.

[122] Hennequin, 212.

[123] Aynı eser, xix.

[124] Aynı eser, xxix.

[125] *La Presse,* 16 Eylül 1853, 2.

[126] Bkz. *La Presse,* 4 Ekim 1853, 2-3, 15 Ekim 1853, 3.

[127] Yakup, 2:601.

[128] Nus, 140.

[129] Bakınız, örneğin, *La Presse* , 13 Kasım 1853; Yakup, 2:602.

[130] Hennequin, 16.

[131] Aynı eser, 106-115. Fourier'in erotik tutkular hakkındaki yazısı 1967'ye kadar yayınlanmadı. Bkz. Charles Fourier, *Le Nouveau monde amoureux,* ed. Simone Debout-Oleskiewicz (Paris: Anthropos, 1967).

[132] Aynı eser, 128, 166, 132.

[133] Adolphe Garnier, "Sauvons le type humain, par Victor Hennequin" (Paris: Paul Dupont, 1854), 4, 3, 4.

[134] Nus, 136, 19.

[135] Paul Louisy, *Lumiere! Esprits et tabletournantes, révélations médianimiques* (Paris: Garnier Frères, 1854), 11.

[136] Louis Goupy, *L'Ether, l'électricité et la matière, deuxième édition de quæare et invenies* (Paris: Ledoyen, 1854 [1853]), 197-199, 146-147.

[137] *L'Union magnétique, Journal de la Société philanthropico-magnétique de Paris* (25 Ağustos 1859): 3.

[138] Aynı.

[139] Journal *du magnétisme* ve *Union magnétique'te, tıbbi uygulamaya odaklanan* magnétisörler , yaklaşımlarını "saf", "gerçek" veya "klinik" Mesmerizm gibi çeşitli terimlerle tanımladılar. Metafizik soruları ele almayı tercih edenler genellikle kendilerine "spiritüalistler" diyorlardı; fikirleri ve uygulamaları genellikle İngilizce konuşan okuyucuların terimle ilişkilendirdiklerinden farklı olsa da. Bu gruplar arasındaki polemiği okuyucunun daha kolay takip edebilmesi için, birincisine "terapötik Mesmeristler", ikincisine ise "spiritüalist Mesmeristler" diyorum.

[140] Robert Darnton, *Mesmerizm ve Fransa'da Aydınlanmanın Sonu* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968), 3-4, 62, 67, 135.

[141] Puységur hakkında biyografik bilgi için bkz. Bertrand Méheust, *Somnambulisme et médiumnité,* (Le Plessis-Robinson: Synthélabo, 1999), 1:352-356.

[142] Léon Chertok ve Isabel Stengers, *Le Cœur et la raison, l'hypnose en question de Lavoisier à Lacan* (Paris: Payot, 1989); Adam Crabtree, *From Mesmer to Freud: Magnetic Sleep and the Roots of Psychological Healing* (New Haven: Yale University Press, 1993); Henri Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry* (New York: Basic Books, 1970); Alan Gauld, *A History of Hypnotism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

[143] Méheust, 1:153, 156-216.

[144] Alison Winter, *Mesmerized: Powers of Mind in Victorian Britain (Mesmerize Edilmiş: Viktorya Dönemi Britanyasında Zihnin Güçleri)* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 1-13.

[145] Meheust, 1:14-18.

[146] Aynı eser, 1:364-367.

[147] Bu işten çıkarılma hikayesi, on dokuzuncu yüzyıl Mesmerist edebiyatının temel dayanağıdır. Örneğin bkz. Ernest Bersot, *Mesmer et le magnétisme animal* (Paris: Hachette, 1854), 41-70. Méheust da bu tartışmaların ayrıntılı bir anlatımını sunar. Bkz. Méheust, 1:372-454.

[148] Fauvety'nin Mesmerizm hakkındaki görüşleri için Goupy'de yeniden basılan 1854 tarihli mektuba bakınız, *L'Ether, l'électricité et la matière,* 279—301. Düşünceli için bkz. Beecher, *Victor Thinkant,* 41.

[149] Honoré de Balzac, *Séraphîta* (Paris: L'Harmattan, 1995 [1835]); Alexandre Dumas, *Mémoires d'un médecin, Joseph Balsamo,* 2 cilt. (Paris: Legrand ve Crouzet, nd); Gautier'in Mesmerizm'e olan ilgisi hakkında daha fazla bilgi için bkz. Anne-Marie Lefebvre, *Spirite de Théophile Gautier, étude historique et littéraire* , yayınlanmamış doktora tezi, Sorbonne troisièmecycle, 1978, 15-23.

[150] Fransız düşüncesinin bu akımı hakkında daha fazla bilgi için bkz. Christine Bergé, *L'au-delà et les Lyonnais, mages, médiums et Francs-Maçons du XVIIIe au XXe siècle* (Lyon: LUGD, 1995), 13—56; David Allen Harvey, *Aydınlanmanın Ötesinde: Modern Fransa'da Okültizm ve Politika* (DeKalb: Northern Illinois University Press, 2005); René Le Forestier, *La Franc-maçonnerie occultiste au XVIIIe siècle et l'Ordre des Elus Coens* (Paris: La Table d'Emeraude, 1987); Auguste Viatte, *Les Sources occultes du romantisme,* cilt. 1, *Le Préromantisme* (Paris: Şampiyon, 1928).

[151] Hem Delaage hem de Cahagnet ilgi çekici figürlerdir. Kökenleri konusunda hesaplı bir şekilde belirsiz kalan Delaage'ın tipik olarak belirsiz bir biyografisi için bkz. *L'Union magnétique* 4, no. 53 (10 Mart 1857): 1-2; Cahagnet'in daha ayrıntılı bir biyografisi için bkz. ibid. 4, no. 61 (10 Temmuz 1857): 1-2; ve 4, no. 62 (25 Temmuz 1857): 1-2.

[152] Delaage'in kitaplarının tümü benzer argümanlar öne sürüyor. Tipik bir örnek için bkz. Henri Delaage, *L'Eternité dévoilée, ou vie Future des âmes après la mort* (Paris: Dentu, 1854), özellikle onun Mesmerizm ile Katoliklik arasındaki ilişkiye dair görüşünü aktaran 43-96. sayfalar.

[153] Cahagnet'in görüşlerinin nispeten kısa bir açıklaması için, Louis-Alphonse Cahagnet'teki Tanrı ve İsveçborg hakkındaki "konferanslara" bakınız, *Sanctuaire du maneviyat, étude de l'âme humaine et de ses rapports avec l'univers, d'après le somnambulisme et l'ecstase* (Paris: Germer Baillière, 1850), 4-116, 234-256.

[154] Louis-Alphonse Cahagnet, *Magnétisme. Arcanes de la vie gelecekteki dévoilés, où l'existence, la forme, les mesleks de l'âme après sa separation du corps prouvés par plusieurs années d'extériences au moyen de huit somnambules extatiques,* 3 cilt. (Paris: Germer-Bailliere, 1848-1854); Henri Delaage, *Le Monde prophétique, ou moyen de connaître l'avenir, suivi de la biographie du somnambule Alexis* (Paris: Dentu, 1853); "okuma yazma bilmeyen sınıf" için bkz. Alexandre AndréJacob [Alexandre Erdan, pseud.]. *La France Mystique, tableau des excentricités religieuses de ce temps, 2 e edition* (Amsterdam: RC Meijer, 1858), 1:43.

[155] Bertrand Méheust, *Un Voyant dahisi: Alexis Didier, 1826—1886* (Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo, 2003).

[156] Alıntı: Méheust, *Somnambulisme et médiumnité,* 1:603-620.

[157] Bu davanın kısmi bir tutanağı için bkz. *Journal du magnétisme* 11 (1852): 550.

[158] *Journal du magnetisme* 12 (1853): 221.

[159] Aynı eser, 189.

[160] Henri Delaage, entr. Ferdinand Silas'a, "Instruction explicative des table turnuvantes, d'après les yayınlar allemandes, américaines, et les extraits des journaux allemands, français et américains" (Paris: Dentu, 1853), 1.

[161] *Journal du magnétisme* 12 (1853): 251. Morin'in İkinci Cumhuriyet dönemindeki siyasi kariyerinin bir açıklaması için, ki bu kariyerinde başarısız bir milletvekili adaylığı ve Chartres belediye meclisi ve Eure-et-Loire meclisi générale görev süreleri de vardı. bkz. Archives de la Préfecture de Police de Paris, Carton BA 1195, dr. 109274.

[162] *Journal du magnetisme* 12 (1853): 251.

[163] Aynı eser, 252.

[164] Aynı eser, 560.

[165] Aynı eser, 330.

[166] Orijinal olarak *Indicateur de Sens'de yayınlanan, Journal du magnétisme* 13 (1854): 163'te alıntılanan anti-spiritüalist bir makaleden .

[167] *Journal du magnétisme* 13 (1854): 184, 220—221.

[168] Aynı eser, 220-221, 223.

[169] Aynı eser, 524.

[170] Aynı.

[171] *Union magnétique, Journal du Sociétéphilanthropico-magnétique de Paris* 1 (1854)11—2, 23.

[172] Bakınız, örneğin, J.'nin oldukça eleştirel makaleleri dizisi. A. Gentil, Victor Hennequin'in ifşaatlarının üretiminde uhrevi müdahalenin rolüne karşı çıkıyor. Bu seri aynı zamanda JA Gentil adıyla broşür biçiminde de

yayınlandı: “L'Ame de la terre et les table parlantes, ou Sauvons le tür humain, ouvrage Examiné au point de vue magnétique de l'influence des besoins sur le moral” (Paris) : yazar, 1854).

[173] *Union magnétique* 2 (1855): 1. Orijinalinde italik harfler.

[174] Derginin 14. cildinin dizininde, *masalarda turnantelere ve Amerikan spiritüalizminin fenomenlerine* olan bu artan ilgi açıkça görülmektedir. Bkz. *Journal du magnétisme* 14 (1855): 673-680.

[175] Aynı eser .. 55 8- 559.

[176] Aynı eser, 643.

[177] *Journal du magnétisme* 15 (1856): 337, 338, 353. Orijinalinde italikler.

[178] Aynı eser, 356.

[179] *Journal du magnetisme* 16 (1857): 4—5.

[180] *Journal du magnetisme* 15 (1856): 449.

[181] *Journal du magnetisme* 16 (1857): 4.

[182] Aynı eser, 86-87.

[183] 39 1- 392.

[184] Bu ziyaretin anlatımı için Daniel Dunglas Home, JW Edmonds, intr., *Incidents in My Life* (New York: Carleton, 1863), 1:138-148'e bakınız.

[185] İkinci İmparatorluk saray mensubunun Yuva ile ilgili deneylere ilişkin açıklamaları için bkz. Théobald Walsh, *Dunglas Home et le maneviyatçı américain, hediyelik eşya çağdaşları* (Paris: J. Claye, 1858).

[186] *Journal du magnétisme 16 (1857)^0'dan* alıntılanmıştır .

[187] Bkz. ibid., 354.

[188] Bkz. James Smith Allen, *Popüler Fransız Romantizmi: 19. Yüzyılda Yazarlar, Okuyucular ve Kitaplar* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1981).

[189] *Journal du magnétisme* 16 (1857): 204’ten alıntılanmıştır .

[190] Aynı eser, 210-211.

[191] Aynı eser .. 593 - 594.

[192] Aynı eser, 645. İtalikler orijinalde.

[193] *Union magnétique* 4 (25 Mart 1857): 4. “Hume”un farklı yazımı sıklıkla Fransız gazetelerinde yer aldı. Orijinalde italik yazılar var.

[194] Home'un cinselliği hakkında oldukça spekülatif bir tartışma için, Fransa gezisi ve İngiltere'ye yaptığı önceki ziyaret hakkında bazı yararlı bilgilere ek olarak, Eric John Dingwall, *Some Human Oddities: Studies in the Queer, the Uncanny, and the Fanatical* (Londra: Home ve Van Thal, 1947), 91-128'e bakınız.

[195] *Union magnetique* 4 (25 Haziran 1857): 4.

[196] Aynı eser (25 Ekim 1857): 1.

[197] *Journal du magnetisme* 16 (1857): 30.

[198] Bakınız, örneğin, *Union magnétique* 4 (25 Mayıs 1857): 3.

[199] Bakınız, örneğin, *Union magnétique* 5 (25 Nisan 1858): 1.

[200] Aynı eser (25 Aralık 1858): 4.

[201] *Journal du magnetisme* 17 (1858): 665.

[202] Judith Gautier, *Le Collier des jours, le Second rang du Collier* (Paris: Renaissance du livre, 1 9 O 9), 1 5, 5, 3 6 , 7.

[203] *L'Union magnetique* 6:112 (25 Ağustos 1859): 3.

[204] *Journal du magnetisme* 18 (1859): 637.

[205] *Revue Spiritüalist* 2 (1859): 269.

[206] Pierre-Gaëtan Leymarie, "Actualité, William Crookes, ses notları sur des recherches faites dans le domaine des phénomènes appelés Spirites, kolye les années 1870-1873, publiées par le *Quarterly*" kitabının sonsözü, William Crookes, çev. Samuel Chinnery ve Jane Jaick (Paris: Librairie Spirite, 1874), 30.

[207] Victor Cousin, *Du Vrai, du beau, du bien* (Paris: Didier, 1881).

[208] Henri Sausse, *Biographie d'Allan Kardec* (Paris: Jean Meyer, 1927), 18-20.

[209] Gerald Lee Gutek, *Pestalozzi ve Eğitim* (New York: Ranodm House, 1968), 137-139.

[210] Sausse, *Biyografi,* 20-23.

[211] Aynı eser, 24.

[212] Allan Kardec, *Œuvres posthumes, editör* Pierre-Gaëtan Leymarie (Paris: Dervy, 1978), 239, 240. Burada alıntılanan pasajlar Kardec'in 1860'ların sonlarında yazdığı bir anı kitabından alınmıştır.

[213] Aynı.

[214] Aynı.

[215] Aynı eser, 242, 244, 243.

[216] Aynı eser, 246. İtalikler orijinalde.

[217] Aynı eser, 244.

[218] *Le Spiritisme 5'te (1888)* alıntılanmıştır : 233. Bu iletişim *Livre des Esprits'in* ilk baskısında yayınlanmıştır , ancak sonrakilerden çıkarılmıştır. Rivail'in takma adının hikayesi tartışmalıdır. Ana metindeki anlatım en yaygın ve en eski olanıdır. Bir alternatif için, Rus psişik araştırmacı Alexander Aksakof'un ilk olarak 1875'te İngilizce olarak yayınlanan, Rivail'in "Allan" adını medyum Célina Japhet'den ve "Kardec" adını medyum J. Roze'den aldığını savunan makalesine bakın. Aksakof'un makalesinin Fransızca çevirisi *La Lumière* 10'da (Ocak 1899—Aralık 1900) yer almıştır: 38-40.

[219] Bkz. Lynn L. Sharp, *Laik Maneviyat,* 24-28.

[220] Bakınız *La Revue Spirite, Journal d'études Psychologiques 1 (1858): 36, burada Kardec, Livre des Esprits'in* yapımında Japhet'in rolünü açıkladı . *La Lumière* 10 (Ocak 1899 - Aralık 1900): 38-40, Japhet'in önceki kariyeri ve Kardec üzerindeki etkisi hakkında daha fazla bilgi sağlar.

[221] Ruhsal iletişimlere inanan ancak Kardec'in fikirlerine şüpheyle yaklaşan Dentu hakkında daha fazla bilgi için, *E. Dentu* (Paris: Dentu, 1884) başlığı altında yayımlanan ölüm ilanları koleksiyonuna, özellikle Olympe Audouard'ın *Le Papillon'da* [53-6°] sayfalarında yeniden basılan makalesine [bakın] .

[222] Home'un gazete haberlerine ilişkin örnekler için bkz. *Le Courrier de Paris,* 8 Aralık 1857, 2; *L'Estafette,* 12 Aralık 1857, 2; *La Patrie,* 29 Kasım 1857, 2. Kitaplar ve broşürler için bkz. Louis Goupy, "Phénomènes de maneviyatçılık à expliquer" (Argenteuil: Worms et cie., 1857); Baron L. de Guldenstubbé, *Pneumatologie Positive et Expérimentale, la réalité des esprits et le phénomène merveilleux de leur écriture directe* (Paris: A. Franck, 1857); Lambert-Elisabeth d'Aubert, Comte de Résie, *Tarih ve okült bilimlerin özellikleri, ya da günümüzün başlangıcından bu yana, doğal dünyalar, la büyücülük, büyücülük, kehanet vb. popüler croyances'ı incelemek* , 2 cilt. (Paris: Vivès, 1857).

[223] Paul Auguez, *Les Manifestations des esprits, M. Viennet'e yanıt* (Paris: Dentu, 1857); Girard de Caudemberg, *Le Monde Spirituel ou science chrétienne de communiquer intimement avec les puissances célestes et les âmes heureuses* (Paris: Dentu, 1857).

[224] Auguez, *Tezahürler,* 135-136, 137.

[225] Allan Kardec, *Le Livre dees Esprits, contenant les principes de la doktrin ruhu* (Paris: Dervy, 1996 [i860]), 498, 502.

[226] *La Revue spirite 4 (1861)* 'te alıntılanmıştır : 104.

[227] Md.. 395> 342-343- 4 0 7 - 4 0 9.

[228] Aynı eser, 362.

[229] Aynı eser, 365-366.

[230] Aynı eser, 491.

[231] Aynı eser, 40-41.

[232] Paul Bénichou, *Le Temps des prophètes* (Paris: Gallimard, 1977); Charlton, *Laik Dinler;* Albert Leon Guérard, *Dünün Fransız Peygamberleri: İkinci İmparatorluk Altında Dini Düşünce Üzerine Bir Çalışma* (Londra: T. Fisher Unwin, 1913), özellikle 159-179; Frank Manuel, *Paris Peygamberleri* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962).

[233] Jonathan Beecher, *Charles Fourier: The Visionary and His World* (Berkeley: University of California Press, 1986); Michel Nathan, *Le Ciel des Fouriéristes, habitants des étoiles et réincarnation de l'âme* (Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1981); Jean Reynaud, *Philosophie Religieuse, Terre et Ciel* (Paris: Furne, 1864 [1854]); Keskin, *Laik Maneviyat,* 1-47.

[234] Georges Brunet, *Le Mysticisme Social de Saint-Simon* (Paris: Les Presses Françaises, 1922); Robert B. Carlisle, *The Proffered Crown: Saint-Simonianism and the Doctrine of Hope* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987); Christopher H. Johnson, *Fransa'da Ütopik Komünizm: Cabet ve İkaryalılar, 1939—1851* (Ithaca: Cornell University Press, 1974); Armelle Le Bras-Chopard, *De L'Egalite dans la différence, le Socialisme de Pierre Leroux* (Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1986); Frank Manuel, *Henri Saint-Simon'un Yeni Dünyası* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1956).

[235] Paul Baquiast, *Une Dynastie de la burjuvazi républicaine, les Pelletan* (Paris: L'Harmattan, 1996), 19-176.

[236] DG Charlton, *İkinci İmparatorluk Sırasında Fransa'da Pozitivist Düşünce, 1852-1870* (Westport, CT: Greenwood Press, 1959).

[237] *La Revue spirite* 7 (1864): 325, 323. İtalikler orijinalde.

[238] Kardec, *Livre des Esprits,* 71, 70, 71.

[239] Aynı eser, 483. Vurgular orijinalde.

[240] Aynı eser, 356.

Dufaux , ünlü kişilerin doğrudan ruhları tarafından dikte edilen biyografileri konusunda uzmanlaştı. Bu türdeki en tanınmış eseri *La Vie de Jeanne d'Arc, dictée par elle-même'dir* (Paris: Ledoyen, 1858).

[242] Kardec, *Ouvres ölümünden sonra,* 269.

[243] *La Revue spirite* 1 (1858): 18. İtalikler orijinalde.

[244] *La Patrie,* 2 Mayıs 1858, alıntı *La Revue Spiritualiste* 1 (1858): 72.

[245] Guldenstubbé hakkında biyografik bilgi için bkz. *Le Concile de la libre pensée* 23-24 (1872-1873): 182-188.

[246] *La Revue Spiritüalist* 1 (1858): 5.

[247] Piérart'ın seanslardaki görünümü ve "buyurgan" davranışları hakkında bir açıklama için, *Le Spiritisme 8 (1890)* 'de yayınlanan Alexandre Delanne'nin anısına bakınız : 100.

[248] Académie'nin ön duyurusu için bkz. age, 6; M. Nordmann, *Le Livre des Esprits Spiritüalistleri* (Paris: Patissier, 1863).

[249] Nationales arşivi, karton F/18/294, “Etat du tirage desjournaux (politiques et non politiques) 1er yarıyıl 1866.”

[250] Bakınız, örneğin, *La Revue maneviyat* 10 (1867): 65-72.

[251] *La Revue Spirite* 1 (1858): 148.

[252] Allan Kardec, *Le Livre des médiums, ouguide des médiums et des évocateurs* (Boucherville, QC: Editions de Mortagne, 1986 [1861]); *La Revue Spirite* 4 (1861): 373, 378.

[253] *La Revue Spirite* 4 (1861): 379, 383.

[254] *La Revue Spirite* 5 (1862): 164.

[255] Aynı.

[256] *La Revue Spirite* 6 (1863): 156.

[257] Bkz. Un Capitaine [pseud.], *Spiritismes élémentaire, théorique et pratique. Faits Spirites et Entretiens Familiers et'outre-tombe contenant la théorie de l'évation des esprits ou des âmes des morts (d'après les écrits d'Allan Kardec)* (Paris: Ledoyen, 1862); Henri Dozon, “Révélations d'outretombe. Espoir ve istifa. Semez. Règle de société” (Paris: Ledoyen, 1862); LT Houat, *Etudes et séances ruhlar, moral, felsefe, tıp, psikoloji* (Paris: Ledoyen, 1863).

[258] Kardec, *Voyage spirite en 1862* (Paris: Vermet, nd [1862]), 3-4, 6. Toulouse'da on beş "mürit"in bir araya gelmesinin açıklaması için Archives nationales, karton F/18/10927, 27 Eylül 1862 tarihli mektuba bakınız.

[259] Kardec, *Voyage ruhu,* 20.

[260] *La Revue Spirite* 6 (1863): 70, 73-74.

[261] Bu bölümde başka yerde belirtilmeyen örnekler için bkz. Auguste Bez, *Miracles de nos jours* (Bordeaux: l'auteur, 1864);JB Bourreau, “Comment et pourquoije suis devenu Spirite” (Niort: Favre, 1864); Emilie Collignon, “L'Education Maternelle, conseils aux mères de famille, le corps et l'esprit” (Paris: Ledoyen, 1864); J. Condat [sözde. J. Chapelot], *Réflexions sur le Spiritisme, les Spirites et leer's Contrateurs* (Paris: Didier, 1863); Evariste Edoux, *Spiritisme pratique, appel des vivants aux esprits des Morts* (Lyon: Librairie moderne, 1863); Dr. Guyomar, *Etude de la vie intérieure ou Spirituel chez l'homme* (Paris: Delahaye, 1865); BJB Lussan, *Quelques sayfaları sur le Spiritisme* (Toulouse: Chauvin, 1865); Camille de Montplaisir, *Qu'est-ce que le Spiritisme?* (Lyon: Girand ve Josserand, 1863).

[262] Alfred de Caston, *Tartuffe Spirite, Roman de arias contemporaine* (Paris: Librairie Centrale, 1865); Théophile Gautier, “Spirite, nouvelle fantastique,” *L'Œuvre fantastique II—Romans* (Paris: Bordas, 1992 [1866]), 202-323; Georges de Parsevel-Deschênes, *Gardeneur, histoire d'un Spirite* (Paris: Librairie du Petit Journal, 1866).

[263] Allan Kardec, *La Genèse selon le spiritisme (Montréal: Editions Sélect, 1980 [1868]), 225, 232. Pivot* terimi doğrudan Charles Fourier'den gelir; Fourier, bunu bir dizi nitelik veya olgudaki önemli bir öğeyi ifade etmek için kullanmıştır.

[264] Kardec'in yazışmaları ve Société Parisienne'in ilk yıllarıyla ilişkili belgeler 1880'lerin başında imha edilmiş gibi görünüyor. Bkz. Berthe Fropo, *Beaucoup de lumière* (Paris: Imprimerie polyglotte, 1884), 29-30.

[265] *La Revue Spirite* 12 (1869): 5, 6.

[266] Kardec, *Voyage Spirite,* 5.

[267] *La Revue Spirite* 12 (1869): 7.

[268] Örneğin Dozon emekli bir ordu subayıydı, Houat bir doktordu ve Timoléon Jaubert bir avukattı. İl dergileri ayrıca, bazen katkıda bulunanın adının altında belirtilen "saygın" mesleklere sahip birkaç katkıda bulunanı da içeriyordu. Bordeaux'daki *La Ruche spirite'de yayınlanan yazarlar arasında M. Auzanneau, bir inspecteur d'assurances;* Jean Bardet, matbaacı ve tipograf; A. Bonnet, mimar; JL Jean, avukat; Dr. A. Chaigneau; ve C. Guérin, "ağırlık ve ölçülerin doğrulayıcısı" yer alıyordu. Bkz. *La Ruche spirite* 1 (Haziran 1863-Mayıs 1864): 175, 188, 169, 55, 168. Lyon'daki *La Vérité'ye katkıda bulunanlar arasında* , Grenoble'da ilkokul öğretmeni olan *Ecole Polytechnique, AR mezunu Tibulle Lacy ve avukat B. Repos vardı. Bkz. La Vérité,* 8 Mart 1863, 4; 2 Ağustos 1863, 3; ve 11 Ekim 1863, 7.

[269] Bu ağın önemi hakkında yararlı bir tartışma için Bonnie G. Smith'in *Ladies of the Leisure Class: The Bourgeoises of Northern France in the Nineteenth Century* (Princeton: Princeton University Press, 1981) adlı eserine bakınız.

[270] Bkz. *La Revue Spirite* 6 (1863): 297-303.

[271] Bu tür kanıtlar için, Kardec'in 1869 tarihli makalesiyle birlikte, *La Revue spirite 4 (1861): 290, 327-328'de sunulan Lyon ve Bordeaux'daki içki topluluğu üyeliğinin açıklamasına ve aynı yerde, Lyonnais işçileri* için bir abonelik açıklamasına (ibid., 5 (1862): 55-57) bakın.

[272] Bu, Anglo-Amerikan spiritüalizminde de geçerliydi. Janet Oppenheim, Samuel Carter Hall ve Florence Maryatt'ınkiler de dahil olmak üzere bu noktayı açıklayan birkaç kısa vaka çalışması sunar. Bkz. Oppenheim, *The OOther World: Spiritualism and Psychical Research in England, 1850—1914* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 34-35, 38-39. Turner, FWH Myers vakasını ve Annie Marshall ile 1899'daki temasını anlatır. Bkz. Frank M. Turner, *Between Science and Religion: The Reaction to Scientific Naturalism in Late Victorian England* (New Haven: Yale University Press, 1974), 114.

[273] *La Revue Spirite* 1 (1858), 21.

[274] *La Revue Spirite* 8 (1865), 48.

[275] *Le Spiritisme* 7 (1888): 8-9. Delanne'in bu anılarda anlattığı toplantılar 1860'ların başlarında gerçekleşti.

[276] Camille Flammarion, *Mémoires biographiques et philosophiques d'un astronome* (Paris: Flammarion, 1911), 168, 182, 181, 184.

[277] Patrick Fuentès ve Philippe de la Cortadière, *Camille Flammarion* (Paris: Flammarion, 1994), [6] 8-72.

[278] Fonds Camille Flammarion de l'Observatoire de Jusvisy-sur-Orge [FCF], ms. Defter, *Miscellanées 1861 olarak işaretlenmiş,* Abbé Collin'e yazılan 7 Ekim 1861 tarihli mektup.

[279] Aynı eser, Charles Burdy'ye 1 Kasım 1861 tarihli mektup.

[280] Bkz. Camille Flammarion, *Les Habitants de l'autre monde, révélations d'outre-tombe* (Paris: Ledoyen: 1862), 2:79-94.

[281] FCF, *Çeşitli 1861,* Charles Burdy'ye 1 Kasım 1861 tarihli mektup.

[282] Aynı eser, Allan Kardec'e 2 Kasım 1861 tarihli mektup.

[283] Aynı eser, 15 Kasım 1861 tarihli not.

[284] Aynı eser, Abbé Berillon'a 31 Aralık 1861 tarihli mektup.

[285] Bkz. Kardec, *Genese,* 58-78.

[286] Flammarion, *Les Habitants de l'autre monde;* Flammarion, *Des Forces naturalles inconnues; La Revue française,* ed. Adolphe Amat, 4 (Ocak-Nisan 1863): 215-237, 365-388, 493-515.

[287] *La Revue Spirite* 4 (1861): 46.

[288] *L'Evénement,* 26 Ağustos 1866, 1.

[289] Kardec, *Livre des médiums,* 436.

[290] Aynı eser, 356.

[291] Archives de la Préfecture de Police de Paris, dr DB 215.

[292] *La Revue spirite* 6 (1863): 77. İtalikler orijinalde.

[293] *La Revue Spirite* 8 (1865): 319. Davenport kardeşler ve onların Fransa turu hakkında daha olumlu bir açıklama için bkz. Zéphyre-Joseph Piérart, “La Vérité sur les Davenport” (Paris: Dentu, 1865).

[294] Kardec, *Livre des médiums,* 175.

[295] Dozon için bkz. “Révélations d'outre-tombe” ve onu takip eden, aynı zamanda *Révélations d'outre-tombe* (1862-1864) olarak da adlandırılan dergi ; Delanne için *Le Spiritisme'deki* anılarına bakın , özellikle. cilt 7 (1889): 8-10 ve karısının vasıflarının vasıflı olduğuna dair çok sayıda açıklama (örneğin bakınız, *L'Union Spirite* 1, no.2 (8 Haziran 1865): 44-47'deki bir makale); Houat için bkz. Houat, *Etudes et séances Spirites;* Jobard için bkz. *La Revue Spirite* 1 (1858): 197-199; Patet için bkz. Delanne, *Le Spiritisme* 8 (1890): 148-150; Lefraise için bkz. *La Lumière pour tous, Journal de l'enseignement des esprits* 1 (Nisan 1864-Mart 1865).

[296] Kardec, *Livre des médiums,* 251, 334, 338.

[297] Aynı eser, 337.

[298] Kardec, *Livre des Esprits,* 48-49. Ayrıca bkz. Kardec, *Livre des médiums,* 408-409.

[299] Spiritist dergilerde yayınlanan medyumların sınıf geçmişini keşfetmek, cinsiyetlerini belirlemekten daha zordur. Mütevazı geçmişlere ve nispeten sınırlı resmi eğitime sahip önemli erkek medyumlar arasında terzi Pierre-Gaëtan Leymarie; eczacı Evariste Edoux (bkz. Archives councils de Lyon, karton I2 61, belge 634); ve *sabotajcı Jean Hillaire yer alır.* Hillaire için bkz. Auguste Bez, *Les Miracles de nos jours.*

[300] Örnekler için, 1858 ile 1869 yılları arasında *La Revue spirite'de* yayımlanan , üretken Alis d'Ambel de dahil olmak üzere, başlıklı veya *parçacıklı* on iki ortama bakın ; *Union spirite* 1:3'te (15 Haziran 1865) bahsi geçen genç Dr. R—: 78; ve oyun yazarı Victorien Sardou'nun ünlü örneği.

[301] Muller'in 4 Nisan 1869 tarihli M. Finet'e yazdığı mektuba bakınız, Sausse, *Biographie d'Allan Kardec,* 88'de alıntılanmıştır.

[302] *La Revue Spirite* 2 (1859): 192.

[303] Diğer Spiritist yayınlar da, özellikle medyum genç veya eğitimsiz olduğunda, sıklıkla benzer bir strateji kullanmıştır. Örneğin, Mlle Dunand'ın 24 Mayıs 1863 tarihli *La Vérité'deki "âgé d'onze ans" başlıklı yazısına bakın; 4; ve Le Sauveur des peuples'da 26 Mart 1865 tarihli Le Sauveur des peuples'da* yayınlanan "completement illettrée" Mme JB'nin yazısına bakın , 3. Alison Winter, İngiliz Mesmerizmi çalışmasında benzer bir fenomeni anlatır. Uyurgezerlerin ürettiği fenomenlerin doğruluğunu değerlendirmenin, sıklıkla "toplumsal özellikleri gözlemleme ve yorumlama" meselesi olduğunu belirtir. Winter, *Mesmerized: Powers of Mind in Victorian Britain* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 66'ya bakın.

[304] Kardec, *Livre des Esprits,* IX.

[305] *La Revue Spirite* 3 (1860): 98; Saint Louis'in Kardec'le çelişmesi için bkz. 130, 365.

[306] Société Parisienne'de aktif rol almayı bırakmış olsa da Huet , 1890'lara kadar süren başarılı bir medyum kariyeri sürdürdü.

[307] *La Revue Spirite* 5 (1862): 166-167.

[308] *La Revue Spirite* 2 (1859): 34.

[309] Aynı eser, 33.

[310] Bakınız, örneğin, Jean-Baptiste Roustaing'de yayınlanan Kardec'e 1866 tarihli mektup, "Les Quatre Evangiles de JB Roustaing, réponse à ses critiques et à ses düşmanları" (Bordeaux: Durand, 1882) ve rakip manevi sistem detaylandırılmıştır J. Roze, *Révélations du Monde des esprits, dissertations soules içinde elde edilenler J. Roze, orta,* 3 cilt. (Paris: Ledoyen ve Dentu, 1862).

[311] *La Revue Spirite* 5 (1862): 38.

[312] Kardec, *Livre des Esprits,* 286.

[313] Aynı eser, 486.

[314] Aynı.

[315] İsimsiz broşürde "Sermons sur le Spiritisme Prêchés à la cathédrale de Metz les 27, 28 et 29 Mai 1863 par le RP Letierce de la Compagnie de Jésus, réfutés par un Spirite de Metz" (Paris: Didier, 1863) , 44, örneğin yazar şunu belirtmektedir: Père Letierce büyük ölçüde Cizvit Père Nampon'un yazılarına güveniyordu.

[316] *La Science et la Foi, dergi religieux, scientifique et littéraire* 1, no. 7 (2 Şubat 1865): 97.

[317] Ambroise Matignon, *Les Morts et les vivants, entretiens sur les Communications d'outre-tombe* (Paris: Adrien Le Clère, 1862), 8.

Bu diyalog , daha önceki çok daha uzun bir çalışmanın parçası olarak dahil ettiği öğrenilmiş çürütmenin daha erişilebilir bir versiyonuydu. Bkz . Ambroise Matignon, *La Question du surnaturel, ou la Grace, le merveilleux, le Spiritisme au XIXe siècle* (Paris: Adrien Le Clère, 1863 [1862]), özellikle. 542-565. Matignon'un kısa bir biyografisi için bkz. Jean-Marie Mayeur ve Yves-Marie Hilaire, *Dictionnaire du Monde religieux dans la, France contemporaine,* cilt. 1, *Les Jésuites* (Paris: Beauchesne, 1985), 194.

[319] Matignon, *Les Morts,* 16, 17.

[320] Jean-Baptiste Marouseau, *Réfutation de la öğreti ruhu au point de vue religieux* (Paris: Raveau-d'Artois, 1865 [1861]), 45-46.

[321] Matignon, *Les Morts,* 35.

[322] Aynı eser, 69.

[323] Nampon, *Du Spiritisme* (Paris: Girard et Josserand, 1863), 22.

[324] Aynı eser, 46, 37, 40.

[325] Popüler Katolik dergileri *L'Echo du purgatoire* (1865-1940) ve *Le Libérateur des âmes du purgatoire'a* (1862-1884) bakın. Ayrıca Lynn Louise Sharp'ın "Echoes from the Beyond: Purgatory and Catholic Communication with the Dead" (Batı Fransız Tarihi Derneği'nin otuz birinci yıllık konferansında sunulan bildiri, Newport Beach, CA, 31 Ekim 2003).

[326] Matignon, *Les Morts,* 67.

[327] Kardec, *Livre des Esprits,* 467-468.

[328] Aynı eser, 463, 464.

[329] "Sermons sur le spiritisme", 35. Ayrıca bkz. John McManners, *Death and the Enlightenment: Changing Attitudes to Death in Eighteenth-Century France* (Oxford: Oxford University Press, 1981), özellikle 120-147.

[330] *La Revue spirite* 6 (1863): 173. İtalikler orijinalde.

[331] Aynı eser, 9.

[332] Aynı eser, 84-85.

[333] MJB, “Lettres sur le Spiritisme écrites à des ecclésiastiques” (Paris: Ledoyen, 1864), 8.

[334] “Discours prononces pour l'anniversaire de la mort d'Allan Kardec, inauguration du anıtı” (Paris: Librairie Spirite, 1870), 5-12.

[335] Archives de la Préfecture de Police de Paris, dr. BA 1243, 14 Haziran 1875 tarihli rapor, 2.

[336] J. Malgras, *Les Pionniers du Spiritisme en France* (Paris: Librairie des sciences psychiques, 1906), 102-109.

[337] *La Revue Spirite* 12 (1869): 39, 40.

[338] Archives nationales, karton F/18/1819, dr. Rivail. İzin, Mme Kardec'e Ağustos 1869'da verildi.

[339] Archives de la Préfecture de Police de Paris, dr. BA 1243, 14 Haziran 1875 tarihli rapor, 4.

[340] *La Revue Spirite* 13 (1870): 5.

[341] *La Revue Spirite* 5 (1862): 37.

[342] *La Revue spirite* 6 (1863): 85. Kardec'in bu emri ifade edişi, İkinci İmparatorluk'un siyasi olmayan örgütlerinin kuruluşlarını duyururken sundukları resmi formlarda kullanılan ifadeyle aynıdır.

[343] Kardec, Lachâtre'nin tanımını *La Revue Spirite* 9 (1866): 31-32'de yayınladı. Lachatre hakkında daha fazla bilgi için bkz. Jacqueline Lalouette, *La Libre pensée en France, 1848—1940* (Paris: Albin Michel, 1997).

[344] Bkz. Katherine Auspitz, *The Radical Bourgeoisie: The* Ligue de l'enseignement *and the Origins of the Third Republic, 1866—1885* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982); *La Revue Spirite* 10 (1867): 79-80, 110-118. Vauchez'in Spiritizm ile bağlantısı J. Malgras, *Les Pionniers du Spiritisme, 191—197'de* tartışılmaktadır .

[345] Londra Diyalektik Derneği Komitesi, *Londra Diyalektik Derneği Komitesi'nin Spiritüalizm Raporu, sözlü ve yazılı kanıtlarla birlikte ve yazışmalardan bir seçki* (Londra: Longmans, 1871).

[346] Janet Oppenheim, *Diğer Dünya: İngiltere'de Spiritüalizm ve Psişik Araştırma, 1850—1914* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

[347] *La Revue de Psychologie Expérimentale* 1, no. 1 (1874): 49—50.

[348] William Crookes, "Actualité, William Crookes, ses notları sur des recherches faites dans le domaine des phénomènes appelés Spirites, kolye les années 1870-1873, publiées par le *Quarterly",* çev. Samuel Chinnery ve Jane Jaick (Paris: Librairie Spirite, 1874), 27.

[349] Leymarie, ibid.'in sonsözü, 29. İtalikler orijinalde.

[350] Ayrıca bkz. *La Revue spirite* 17 (1874): 167; ve 18 (1875): 45.

[351] John Beattie'ye bakınız *The Photographic News* 17 (1873): 334, 371, 383, 406-407, 443-444; James Coates, *Photographing the Invisible: Practical Studies in Spirit Photography, Spirit Portraiture, and other Rare but Allied Phenomena (Görünmeyeni Fotoğraflamak: Ruh Fotoğrafçılığı, Ruh Portreleri ve Diğer Nadir Ama İlgili Olaylar Üzerine Pratik Çalışmalar*) (Londra: LN Fowler, 1911); Sir Arthur Conan Doyle, *The Case for Spirit Photography* (Londra: Hutchinson, nd); J. Traill Taylor, *The Veil Lifted: Modern Developments in Spirit Photography* (Londra: Whittaker, 1894).

[352] *La Revue Spirite* 16 (1873): 127.

[353] Aynı eser, 306.

[354] Marina PG Leymarie, ed., *Le Procès des Spirites* (Paris: Librairie Spirite, 1875), 2.

[355] *La Revue Spirite* 17 (1874): 6.

[356] Aynı eser, 7.

[357] Alıntı: Leymarie, ed., *Le Procès des Spirites,* 112.

[358] FCF, Buguet tarafından çekilmiş Flammarion'un bir fotoğrafını içeriyor.

[359] Bkz. *La Revue spirite* 17 (1874): 123. Şüphecilerin fenomenlerin ortaya çıkmasını engelleme gücüne olan bu ısrar, bu tür dolandırıcılıkların failleri arasında yaygındı. Sahte medyumlar ve stratejileri hakkında daha fazla bilgi için Ruth Brandon, *The Spiritualists: the Passion for the Occult in the Nineteenth and Twentieth Centuries* (New York: Knopf, 1983) adlı eserine bakın.

[360] Moses'ın Buguet hakkındaki makalelerinden alıntılar için, Bayan Henry Sidgwick'in "Ruh Fotoğrafları Üzerine, Bay AR Wallace'a Bir Cevap" adlı makalesine bakınız, *Psişik Araştırma Derneği'nin Tutanakları* 7 (1891-1892): 282-288.

[361] Leymarie, ed., *Le Procès des Spirites,* 114.

[362] *British.Journal of Photography* 21 (1874): 346.

[363] Bu dönemde Paris'te, bir dizi küçük portre fotoğrafı on iki ile otuz beş frank arasında bir fiyata satılıyordu. Daha yüksek fiyat yalnızca Nadar'ınki gibi en iyi stüdyolar tarafından talep ediliyordu. Leymarie, ed., *Le Procès des spirites,* 68'e bakın.

[364] Aynı yerde alıntılanmıştır, 159.

[365] Kağıt fotoğrafik *kartlar de visite* ilk olarak 1850'lerin sonlarında popüler oldu. Gelişimlerinin tarihi için Elizabeth McCauley, *AAE Disderi and the Carte de Visite Portrait Photograph* (New Haven: Yale University Press, 1985) adlı esere bakın.

[366] *La Revue Spirite* 17 (1874): 310.

[367] Coşkulu bir okuyucu olan Augustin Boyard, kendi ruh fotoğraflarını ürettiğini ve bunları Académie des sciences'a sunduğunu iddia etti. Bkz. A.g.e., 341-342.

[368] Aynı eser, 179-180.

[369] Olympe Audouard, *Les Mondes des esprits ou la vie après la mort* (Paris: Dentu, 1874), 33 - 34, 6 6.

[370] *Le Petit moniteur Universel,* 8 Mayıs 1874, 1, 2.

[371] *La Gazette des étrangers,* 20 Ağustos 1874, 1.

[372] *Le Tintamarre,* 30 Ağustos 1874, 3.

[373] Lyon belediyeleri arşivi, karton I2 61, parça 634.

[374] Komün yangınları, İkinci İmparatorluk döneminde biriktirilen polis arşivlerinin neredeyse tamamını yok etti.

[375] Ulusal arşivler, F/18/1819, dr. Rakip.

[376] Archives de la Préfecture de Police de Paris, dr. BA 1243, 14 Haziran 4 tarihli rapor.

[377] Bkz. Archives de la Préfecture de Police de Paris, dr. BA 941, 12 Kasım 1874 tarihli gazete kupürü.

[378] Archives de la Préfecture de Police de Paris, dr. BA 880, 5 Ekim 1874 tarihli rapor parçası.

[379] Aynı eser, 29 Aralık 1874 tarihli mektup. Vurgular orijinalinde.

[380] Aynı eser, 10 Ocak 1875 tarihli rapor.

[381] Alphonse Chevillard, *Etudes expérimentales sur stricts phénomènes sinir ve çözüm rasyonnelle du probleme ruhu, troisième édition revue, corrigée et précédée par un aperçu sur le magnétisme hayvan* (Paris: Dentu, 1875).

[382] Archives de la Préfecture de Police de Paris, dr. BA 880, 19 Şubat 1875 tarihli rapor.

[383] Aynı eser, 15 Nisan 1875 tarihli rapor. Dönem boyunca kullanılan fotoğraf tekniklerinin iyi bir tartışması için bkz. D. v. Monckhoven, *Traité générale de photographie* (Paris: Masson, 1873), 201-248.

[384] Archives de la Préfecture de Police de Paris, dr. BA 1243, 31 Mart 1875 tarihli rapor.

[385] Archives de la Préfecture de Police de Paris, dr. BA 880, 15 Nisan 1875 tarihli rapor.

[386] Alıntı: Hilarion Huguet, *Spiritomanes et Spiritophobes, étude sur le Spiritisme* (Paris: Dentu, 1875), 19.

[387] Bkz. Leymarie, ed., *Le Procès des Spirites,* 50-51.

[388] Archives de la Préfecture de Police de Paris, dr. BA 880, 22 Nisan 1875 tarihli rapor, 3.

[389] Aynı eser, 3.

[390] Aynı eser, 13, 17.

[391] Alıntı: *Le XIXe siècle,* 23 Haziran 1875, 2.

[392] Archives de la Préfecture de Police de Paris, dr. BA 1243, 14 Haziran 1875 tarihli rapor, 2.

[393] Spiritist uygulamaların deliliğe neden olduğu konusundaki ısrarında Marsilya yalnız değildi. Lyonlu psikolog Philibert Burlet'in konuyla ilgili bir çalışma yaptığı 1863'ten bu yana, bu, Ruhçuluk karşıtı polemikçiler arasında yaygın bir kinayeydi. Bkz. Philibert Burlet, *Du Spiritisme considéré comme Cause d'aliénation mentale* (Lyon: Richard, 1863). Fransız psikolojisinin Spiritizme yönelik çeşitli yaklaşımları üzerine yeni bir çalışma için bkz. Pascal Le Maléfan, *Folie et Spiritisme, Histoire du Discours Psychopatologique sur la Pratique du Spiritisme, ses abords et ses avatars (1850—1950)* (Paris: L'Harmattan, 1999) .

[394] Archives de la Préfecture de Police de Paris, dr. BA 1243, 28 Nisan 1875 tarihli rapor.

[395] Aynı.

[396] Maurice Garçon, *La Justice contemporaine, 1870—1932* (Paris: Grasset, 1933), 570-571; Pierre Larousse, *Grand dictionnaire Universel du XIXe siècle* (Cenevre: Slatkine, 1982), 10:30.

[397] Leymarie, ed., *Le Procès des Spirites,* 27, 29.

[398] Aynı eser, 13.

[399] Aynı eser, 48.

[400] Aynı eser, 37.

[401] *La Gazette des tribunaux,* 17 Haziran 1875, 1.

[402] Leymarie, ed., *Le Procès des Spirites,* 57. Orijinalinde italikler.

[403] Aynı eser, 57.

[404] Aynı eser, 57.

[405] *La Gazette des tribunaux,* 17 Haziran 1875, 2.

[406] Leymarie, ed., *Le Procès des Spirits,* 99.

[407] Bonapartist gazete *Le Gaulois* da dava hakkında kapsamlı yorumlarda bulundu. İnsanların temel irrasyonelliğini vurgulayarak Katolik öncülüğünü takip etme eğilimindeydi ancak aynı zamanda Spiritizmin sistematik olarak bastırılmasına karşı çıktı. Gaulois'e göre bu yeni inancın ortaya koyduğu sorunları çözmenin en iyi yolu, *en* fanatik Spiritistlerin akıl hastanelerine yerleştirilmesini sağlamaktı. Bkz. *Le Gaulois,* 19 Haziran 1875, g; 21 Haziran 1875, 1; 6 Ağustos 1875, 3; 7 Ağustos 1875, 3. Kraliyetçi gazeteler davayı tamamen görmezden geldi.

[408] Bkz. René Rémond, *L'Anticléralisme en France de 1815 à nos jours* (Paris: Fayard, 1999), 178—181; Raymond Jonas, *Fransa ve Kutsal Kültü nca:'î, an Epic Tale for Modern Times* (Berkeley: University of California Press, 2000).

[409] *L'Univers,* 20 Haziran 1875, 1.

[410] *Le Monde,* 21-22 Haziran 1875, 3.

[411] *L'Univers,* 20 Haziran 1875, 1.

[412] Aynı eser, 6 Temmuz 1875, 1.

[413] Aynı eser, 20 Haziran 1875, 1.

[414] *Le Monde,* 21-22 Haziran 1875, 3.

[415] *Le Petit dergisi,* 19 Haziran 1875, 1.

[416] *Le National,* 7 Ağustos 1875, 3. Johann Kaspar Lavater (1741-1801), bir kişinin karakteri ile vücudunun fiziksel görünümü arasındaki bağlantılar üzerine olan fizyonomi çalışmasıyla ilgili teorileri nedeniyle 19. yüzyıl Fransa'sında geniş çapta hayranlık duyulan bir İsviçreli düşünürdü.

[417] *La Petite presse,* 19 Haziran 1875, 1.

[418] *Le Petit dergisi,* 19 Haziran 1875, 1.

[419] *La Petite presse,* 19 Haziran 1875, 1.

[420] *Le XIXe siècle,* 21 Haziran 1875, 2.

[421] *Le Bien public,* 19 Haziran 1875, 2.

[422] *Le Rappel,* 22 Haziran 1875, 2.

[423] *Le Charivari,* 24 Haziran 1875, 2.

[424] *Le Rappel* , 22 Haziran 1875, 2.

[425] *Le Charivari,* 23 Haziran 1875, 1.

[426] *Le XIXe siècle,* 23 Haziran 1875, 1.

[427] Aynı eser, 2.

[428] *Le Bien public,* 21 Haziran 1875, 1.

[429] *Le Rappel,* 22 Haziran 1875, 2.

[430] Bkz . *Le Charivari,* 28 Haziran 1875, 3 ve 8 Temmuz 1875, 3.

[431] Marina Leymarie, savcının olgulara ilişkin açıklamasını ve réquisitoire'ının daha az hoş kısımlarını atladı . Bu belgeler için bkz. *La Gazette des tribunaux,* Jun. [1] 7, [18] 75, 579-5 [81 ve Jun] . [18, 18] 75, 5 [8] 3.

[432] L. Legas, “La Photographie Spirite et l'analyse spectrale comparées” (Paris: chez l'auteur, 1875), 16-17.

[433] Alıntı: Leymarie, ed., *Le Procès des Spirites,* iv.

[434] Auguste Vacquerie, *Les Miettes de l'histoire* (Paris: Pagnerre, 1863), 412.

[435] "Kopyalar" için bkz . *Le Rappel,* 22 Haziran 1875, 1.

[436] *La Revue Spirite* 18 (1875): 410.

[437] Auspitz, 19, Rémond, 30-36.

[438] *Annales des sciences psychiques* 2 (1892): 343'te yeniden basılmıştır .

[439] Örneğin bkz. Edwin G. Boring, *Deneysel Psikolojinin Tarihi,* 2. baskı. (New York: AppletonCentury-Crofts, 1950).

[440] Bu farklılığın açıklamaları için bkz. Jacqueline Carroy ve Régine Plas, “Fransız Deneysel Psikolojisinin Kökenleri: Deney ve Deneyselcilik,” *İnsan Bilimleri Tarihi* 9, no. 1 (1996): 73-84; Laurent Mucchielli, "Fransa'da Psikoloji Üniversitesinin Kökenleri (1870-1900): enjeux intellectuels, contexte politique, réseaux et strategies d'alliance autour de la *Revue philosophique* de Théodule Ribot," *Annals of Science* 55 [(1] 99 [8):] 2 [6] 3 - 2 [8] 9.

[441] Matthew Brady Brower, “Bilimin Hayalleri: Fransız Üçüncü Cumhuriyetinde Psişik Araştırmalar, 1880-1935” (Doktora tezi, Rutgers Üniversitesi, 2005); Sofie Lachapelle, “Bilim Dışındaki Bir Dünya: Medyumsal Olaylara Yönelik Fransız Tutumları, 1853-1931” (Doktora tezi, Notre Dame Üniversitesi, 2002).

[442] Ann Taves bu anlaşmazlıklar üzerine bir el yazması hazırlıyor ve bunu bana nezaketle izin verdi.

[443] Bu tartışmaların ve deneysel psikolojinin disiplinler arası sınırlarını yeniden tanımlamadaki kritik rollerinin bir analizi için bkz. Françoise Parot, "Le Banissement des esprits, naissance d'une frontière institutenelle entre spiritisme et psychologie," *Revue de synthèse* 115, no. 3-4 (Temmuz-Aralık 1996): 417-443. Alman deneyselciliğinin gelişiminde önemli bir figür olan Hermann Ebbinghaus'un itirazı da dahil olmak üzere, 1900 Psikoloji Kongresi'ndeki çeşitli katılımcıların ruhsal araştırmalara yönelik eleştirileri için bkz. *IVe Congrès,* 656-663.

[444] Pierre Janet, Théodule Ribot ve diğerleri, *IVe Congrès International de Psychologie, tenu à Paris, du20 au 26 Août 1900, compte rendu des séances et texte des mémoires* (Paris: Alcan, 1901), 46.

[445] Aynı eser, 670.

[446] Aynı eser, 649.

[447] Aynı eser, 650-651.

[448] Theodore Flournoy, *Hindistan'dan Mas Gezegenine Hayali Dillerle Çoklu Kişilik Vakası,* editör Mireille Cifali, çev. Daniel Vermilye (Princeton: Princeton University Press, 1994), 95.

[449] Bir analiz için bkz. Victor Henry, *Le Langage Martien* (Paris: Maisonneuve, 1901).

[450] Sonu Shamdasani, giriş, *Hindistan'dan,* xxxv.

[451] Bkz. Serge Nicolas ve Agnes Charvillat, "Théodore Flournoy (1854-1920) ve Deneysel Psikoloji: Tarihsel Not", *American Journal of Psychology* 111, no. 2 (Yaz 1 99 8): 2 79 -2 94.

[452] *IVe Kongreleri,* 106, 108.

[453] Aynı eser, 105.

[454] Flournoy, *Hindistan'dan,* 223.

[455] Sidgwick hakkında daha fazla bilgi için Bart Schultz, *Henry Sidgewick: Eye of the Universe, an Intellectual Biography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004) adlı esere bakınız.

[456] Alan Gauld, *Psişik Araştırmaların Kurucuları* (Londra: Routledge ve Kegan Paul, 1968), 137-147.

[457] *Annales 5 (1895)* için yıllık içerik tablosunda yer alan başlıkların listesine bakınız .

[458] *Annales* 1 (1891): 19.

[459] Henri F. Ellenberger, *Bilinçdışının Keşfi: Dinamik Psikiyatrinin Tarihi ve Evrimi* (New York: Basic Books, 1970), 314.

[460] *Annales* 1 (1891): 2, 7.

[461] Aynı eser, 132.

[462] *Annales* 7 (1897): 370, 66-67, 70.

[463] Aynı eser, 71-72.

[464] Bkz. M. Rosenbach, "Etude critique sur le mysticisme moderne", *Revue philosophique* 34 (1892).

[465] *Annales* 2'de (1892) yeniden basıldı : 295.

[466] *Bulletin de l'Institut Psychique International* 1 (1900-1901): 5, 4.

[467] Janet'in şikayetleri için bkz. A.g.e., 135; *Institut général'in daha ayrıntılı bir tarihi için,* yirminci yüzyıldaki gelişimine dair bir açıklama da dahil olmak üzere, bkz. Lachapelle, "A World outside Science." Janet, 1901'de Institut'ün himayesinde ayrı bir Société de psychologie kurarak ruhsal araştırma öğrencilerinin artan baskısıyla başa çıktı. Serge Nicolas'a göre, bu organizasyon "paranormal olaylara ilgi duyan herkesi" dışladı. Nicolas, *Histoire de la psychologie française, naissance d'une nouvelle science* (Paris: In Press Editions, 2002), 171.

[468] Ellenberger, *Discovery,* 254-330, 749 - 784. Jan Goldstein, bu birleşik benlik kavramını, Victor Cousin'in düşüncesi ve etkisiyle ilişkili olarak derinlemesine analiz eder. Bkz. Jan Goldstein, "The Advent of Psychological Modernism in France," *Modernist Impulses in the Human Sciences,* ed. Dorothy Bass (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1994).

[469] Pascal LeMaléfan, *Folie et Spiritisme, Histoire du Discours Psychopatologique sur la Pratique du Spiritisme, ses abords et ses avatars, 1850—1950* (Paris: L'Harmattan, 1999), 66—80.

[470] *Bülten de l'Institut général Psychologique* 1 (1900—1901): 4.

[471] Gustave Geley, *L'Etre subconscient* (Paris: Alcan, 1898): 156-158.

[472] Pierre Janet, *L'Automatismepsychologique, essai depsychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine* (Paris: CNRS, 1973), 417-431. Bu metin ilk olarak 1889 yılında Alcan tarafından yayımlanmıştır.

[473] Pierre Janet, "Le Spiritisme contemporain", *Revue philosophique* 33 (Ocak-Haziran 1892): 425.

[474] Janet, *Automatisme Psychologique,* 452, 392, 455.

[475] Frederic WH Myers, *Human Personality and Its Survival of Bodily Death* (Londra: Longman, 1903), 1:11. İtalikler orijinaldedir. Fransızca çeviri için Myers, *La Personnalité humaine, sa sur vivance, ses appearances supranormales, çev. S. Jankelevitch (Paris: Alcan, 1906)'e bakınız. Myers'ın 1892 tarihli Bilinçaltı Benlik makalelerinin Fransızca çevirileri ilk olarak Annales 7'de (1897)* yer aldı .

[476] Myers, *İnsan Kişiliği,* 17-18.

[477] Aynı eser, 26.

[478] *IVe Kongresi,* 114.

[479] Ribot'un "sömürge" ruhuna ilişkin görüşü için bkz. Théodule Ribot, *Les Maladies de lapersonnalité* (Paris: Alcan, 1921 [1884]), 152-172; Onursal başkan adaylığı ve izleyicilerin onayı için bkz. *IVe Congrès,* 48.

[480] Bkz. Ribot, *Maladies;* Joseph Grasset, *Le Spiritisme devant la science* (Paris: Masson, 1904); Binet için bkz. LeMaléfan, *Folie et Spiritisme,* 88-90.

[481] Charles Richet, *Traité de métapsychique* (Paris: Alcan, 1922); Geley, *Etre bilinçaltı;* Paul Gibier, *Analiz des seçimleri, essai sur la bilim geleceği* (Paris: Dentu, 1890).

[482] H. Stuart Hughes, *Bilinç ve Toplum: Toplumsal Düşüncenin Yeniden Yönlendirilmesi, 1890—1930* (New York: Knopf, 1958), 15-16.

[483] Henri Bergson, "Le Rêve", *Mélanges (Paris: Presses universitaires de France, 1972), 462. İlk olarak Revue de l'Institut général Psychologique 1'de (1900-1901)* yayımlanmıştır : 97 -12 2.

[484] *Annales* 2'de (1892) yeniden basıldı : 79, 80, 85.

[485] Pierre Janet, "Revue générale, le Spiritisme Contemporain," *Revue philosophique* 33 (Ocak-Haziran 1892): 426-427.

[486] Bkz. Camille Flammarion, "Les Problèmes psychiques et l'inconnu," *Annales politiques et littéraires,* 7 Mayıs 1899, 291-293.

[487] Berthe Fropo, "Beaucoup de lumière" (Paris: Imprimerie Polyglotte, 1884), 36, 22. İtalikler orijinalinde. Fauvety, tartışmalı sosyal fikirleri *La Religion laïque adlı ayrı bir dergide daha güçlü bir şekilde benimsedi;* bu derginin ücretsiz kopyaları 1881'de *Revue Spirite abonelerine* dağıtıldı . Bkz. Fropo, "Beaucoup de lumière " 23. Leymarie ve müttefikleri, Fropo'nun saldırısını ayrıntılı bir çürütme yayınlayacak kadar tehditkar buldular. Bkz. Société scientifique du Spiritisme, "Fictions et imalar, réponse à la broşürü 'Beaucoup de Lumière'" (Paris: Librairie des études Psychologiques, 1884).

[488] Aynı yerde alıntılanmıştır, 30-31.

[489] Bkz. Jean-Baptiste Roustaing, *Spiritisme chrétien, ou révélation de la révélation, les quatre Evangiles suivis des commandements, expliqués en esprit et en vérité par les évangelistes Assistés des apôtres — Moïse,* 3 cilt. (Paris: Librairie Centrale, 1866).

[490] *Le Spiritisme* 1, no. 20 (15 Aralık 1883): 2. Spiritistler, Teosofistler ve Okültistler bu dönemde uluslararası spiritüalist kongrelerde ortak bir amaç edinirken, dergileri farklı bir hikaye anlatıyor. Spiritistler ve Okültistler zaman zaman birbirlerinin yayınlarına katkıda bulundular, ancak Leymarie'nin Teozofi'ye olan ilgisine verilen öfkeli tepkinin de gösterdiği gibi, bu alışverişler temel felsefi çatlakları kapatmadı. Spiritist dergiler, çeşitli derecelerde Teozofik ve Okültist fikirlere gerici ve mantıksız olarak saldırdı. Kongreler için bkz. örneğin *Compte rendu du Congrès spirite et spiritualiste international, tenu à Paris du 9 au 16 septembre 1889* (Paris: Librairie Spirite, 1890); ve *Compte rendu du congrès Spirite et Spirituiste International, tenu à Paris du 16 au 27 eylül 1900* (St. Amand: Imprimerie Daniel-Chambon, 1902). Teosofi ve Okültizm'in Spiritist eleştirileri için bkz. örneğin *Le Spiritisme* 2, no. 11 (1-15 Ağustos 1884): 1-7; *La Lumière* 3 (Ekim 1884-Şubat 1886): 153-155, 163-164, 169-171; *Le Spiritisme* 6 (1888): 33-34; *Le Spiritisme* 8 (1890): 129-133, 161-163, 177-180; *Le Spiritisme* 9 (1891): 2-6, 17-22, 25-26, 33-37, 49-52, 81-84, 97-104, 113-116, 124-135, 161-167, 177-185; *Le Spiritisme* 10 (1892): 81-85; *La Lumière* 4 (Ocak 1891-Aralık 1892): 25-29, 37-40, 49-52; *Le Progrès Spirite* 4 (1898): 70-71.

[491] Fropo, "Beaucoup de lumière", 22.

[492] Aynı yerde alıntılanmıştır, 33.

[493] A.g.e., 20. Leymarie, Denis ve Delanne, Congrès spirite international'ı desteklemek için güçlerini birleştirdikleri 1889'da uzlaşmışlardı, ancak beş yıl önce ilişkileri oldukça gergindi. Hem Denis hem de Delanne'in üyesi olduğu Union spirite'in resmi organı olan *Le Spiritisme ,* Fropo'nun iddialarını duyurdu ve Roustaing'in fikirlerini eleştirdi. Örneğin bkz. *Le Spiritisme* 1, no. 17 (1-15 Kasım 1883): 1-3, 6-7; *Le Spiritisme 2, no. 7 (1-15 Haziran 1884): 1-2. Dergi ayrıca, bir katılımcının eylemlerini "iğrenç" olarak tanımladığı Ley-marie'ye karşı birkaç sert ad hominem saldırı* da yayınladı . Alıntı için bkz. *Le Spiritisme* 2, no. 9 (1-15 Temmuz 1884): 4. Diğer saldırılar için bkz. *Le Spiritisme* 2, no. 9 (1-15 Temmuz 1884): 1-5; no. 11 (1-15 Ağustos 1884): 8-11; no. 19 (1-15 Aralık 1884): 7-8; no. 20 (16-31 Aralık 1884): 8-10. Leymarie'ye saldıran makaleler bu ilk dalgadan çok sonra bile ara sıra görünmeye devam etti. Örneğin bkz. *Le Spiritisme* 4 (1887): 295-296.

[494] *Le Spiritisme* 1, no. 12 (15 Ağustos 1883): 2.

[495] Aynı yerdeki "groupes spirites parisiens" listesine bakın, 2, no. 17 (1 Kasım 1884): 12; ve aynı yerdeki 2, no. 20 (15 Aralık 1884): 11-12, ayrıca eyalet gruplarının bir listesini de içerir.

[496] Aynı eser. 9 (1891): 110-111.

[497] *La Vie ölümünden sonra* 2, no. 7 (Ocak 1887): 145; 1, hayır. 1 (Temmuz 1885): 2.

[498] Aynı eser, no. 1 (Temmuz 1885): 4.

[499] Aynı eser, 2, no. 11 (Mayıs 1887): 249.

[500] *La Lumière* 6 (Ocak 1891-Aralık 1892): 29-30; 4 (Kasım 1886-Şubat 1888): 211-218; 6 (Ocak 1891 - Aralık 1892): 3; Lucie Grange, *La Mission du nouveau-spiritualisme, lettres de l'esprit de Salem-Hermès, iletişim prophétiques* (Paris: chez l'auteur, 1896). Boullan , *La Lumière'de* " Dr. Johannès", Joris-Karl Huysmans, *Là-*

Bas'ta (Paris: Plon, nd) kendisinden sonra modellenen ünlü karaktere gönderme yapıyor . Bkz. Bibliothèque Nationale, Fonds Lambert, Dr. 30, Boullan'ın Huysmans'a yazdığı 14 Haziran 1891 tarihli mektup.

[501] *L'Humanité ıntegrale,* Ocak 1897; Rufina Noeggerath, *La Survie, sa réalité, sa manifesto, sa philosophie, échos de l'au-delà* (Paris: Flammarion, 1897).

[502] Zamanında önemli miktarda tartışmaya yol açan kendine özgü bir örnek için bkz. Arthur d'Anglemont, *Omnithéisme, Dieu dans la science et dans l'amour,* 6 cilt. (Paris: Comptoir d'Edition, 1891-1896).

[503] *Le Spiritisme* 2, no. 6 (Mayıs 1884): 3-5.

[504] Léon Denis, *Après la mort, exposé de la öğretisi des esprits* (Paris: Editions Jean Meyer, nd), 343-344.

[505] *Le Spiritisme* 7, no. 6 (Haziran 1889): 83.

[506] *Revue scientifique et morale du spiritisme, 3, no. 5 (Kasım 1898)* 'de alıntılanmıştır : 259. Medyumluk ve dişiliği açıkça birbirine bağlayan bu tür ifadeler, yüzyıl sonu öncesinde Fransız Spiritist literatüründe nadirdi; bu, Fransız vakasını Anglo-Amerikan vakasından ayıran bir başka özelliktir.

[507] Aynı eser, 3, no. 7 (Ocak 1898): 386, 388.

[508] Age., 2, no. 5 (Kasım 1897): 310.

[509] Örneğin, Flournoy'un 1900 Psikoloji Kongresi'ndeki konuşmasına bakınız, *IVe Congrès,* 108.

[510] *Annales politiques et littéraires,* 7 Mayıs 1899, 292, 293. İtalikler orijinalinden.

[511] "Firar" için *L'Eclair,* 9 Temmuz 1899, 1'e bakınız. Kapsamın kapsamı hakkında bir fikir edinmek için FCF koleksiyonundaki, on yedi büyük tirajlı gazeteden çok sayıda kupürün yer aldığı albüme bakınız.

[512] Gabriel Delanne, *Recherches sur la médiumnité* (Paris: Editions de la BPS, 1923 [1900]), vii. İtalikler orijinalinde.

[513] Léon Denis, *Dans l'invisible, Spiritisme et Médiumnité,* Nouvelle Édition (Paris: Librairie des sciences psychiques, 1911), 389.

[514] Aynı eser, 390.

[515] Janet, "Spiritime", 418, 433, 440, 441.

[516] Papus [sözde. of Gérard Encausse], "Yazışmalar", *Revue philosophique* 33 (Ocak- Haziran 1892): 574 - 575.

[517] Joséphin Péladan, "Salon de la Rose + Croix, règle et monitoire", Robert Pincus-Witten'den alıntı, *Fransa'da Okült Sembolizm: Joséphin Péladan ve Salons de la Rose-Croix* (New York: Garland, 1976), 211.

[518] Alex Owen, *Büyüleyici Yer: İngiliz Okültizmi ve Modernin Kültürü* (Chicago: Chicago Üniversitesi Yayınları, 2004), 114-147.

[519] Helena Petrovna Blavatsky, *Isis Unveiled: A Master-Key to the Mysteries of Ancient and Modern Science* (New York: Bouton, 1893), 1:515.

[520] Aynı eser, 2:639, 635.

[521] Teosofi Cemiyeti'nin ilk yıllarına ilişkin bir açıklama için Peter Washington, *Madame Blavatsky's Baboon* (New York: Schocken, 1995), 26-69'a bakınız.

[522] Leymarie'nin çabaları için bkz. Joscelyn Godwin, "The Beginnings of Theosophy in France" (London: Theosophical History Center, 1989), 7; üyelik numarası için bkz. Charles Blech, *Contribution à l'histoire de la Société Théosophique en France* (Paris: Editions Adyar, 1933), 35-36.

[523] Bakınız, örneğin, *La Revue des hautes etudes,* 1 (Eylül 1886-Şubat 1887).

[524] *La Vie moderne,* 4 Haziran 1887, 365.

[525] AP Sinnett, *Le Monde oculte, hipnotizma aşkın en doğu,* giriş. ve trans. Félix-Krishna Gaboriau (Paris: Carré, 1887).

[526] *Le Lotus* 2 (Ekim 1887-Mart 1888): 13.

[527] *Le Lotus* 1 (Mart 1887-Eylül 1887): 334.

[528] *La Revue des hautes etudes* (Eylül 1886-Şubat 1887): 1:52.

[529] David Allen Harvey, *Aydınlanmanın Ötesinde: Modern Fransa'da Okültizm ve Politika* (DeKalb: Northern Illinois University Press, 2005), 7; "icat edilmiş gelenek" için bkz. 62-90.

Encausse tıbbi çalışmalarına 1882'de başladığını iddia etti; Ancak Marie-Sophie André tarafından bulunan belgeler daha sonraki tarih için güçlü bir kanıt oluşturuyor. Bkz . Marie-Sophie André ve Christophe Beaufils, *Papus, biographie, la belle époque de l'occultisme* (Paris: Berg International, 1995) > 29.

[531] *L'Initiation* 29 (Ekim-Aralık 1895): 196, 198.

[532] Bu öykü için bkz. Philippe Encausse, *Sciences occultes, Papus, sa vie, son œuvre* (Paris: Editions OCIA, 1949), 57-59.

[533] André ve Beaufils, *Papus,* 38.

[534] Victor Emile Michelet, *Les Compagnons de la hiérophanie, hatıralar du mouvement hermétiste à la fin du XIXe siècle* (Paris: Dorbon, 1937), 33.

[535] Bkz. Eliphas Lévi [sözde. of Alphonse-Louis Constant], *Dogme et rituel de la haute magie* (Paris: Niclaus, 1948), 2:385-401.

[536] André ve Beaufils, *Papus,* 31-32.

[537] *L'Initiation* 37'de (Ekim-Aralık 1897) yayınlanan Luys'un ölüm ilanına bakınız : 125-126.

[538] André ve Beaufils, *Papus,* 77-79.

[539] *L'Initiation* 7 (Nisan-Haziran 1890): 187.

[540] *L'Initiation* 29 (Ekim-Aralık 1895): 287.

[541] *L'Initiation* 4 (Temmuz-Eylül 1889): Eylül sayısının ön kapağının içindeki numaralandırılmamış üçüncü sayfa.

[542] Kitap indirimi için bkz. ibid., 12 (Temmuz-Eylül 1891): Eylül sayısının arka kapağı; ücretsiz abonelik için bkz. ibid., 6 (Ocak-Mart 1890): 91; portre için bkz. ibid., 7 (Nisan-Haziran 1890): 280.

[543] Aynı eser, 4 (Temmuz-Eylül 1889): Eylül sayısının ön kapağının iç kısmı.

[544] Archives historiques de l'Archevêché de Paris, karton 4 E 18, dr. Abbé Timothie Ferdinand Brettes'in Paris Başpiskoposuna yazdığı "Société des sciences psychiques" mektubu, 29 Mart 1897.

[545] Bkz. *L'Initiation* 6 (Ocak-Mart 1890): 187; ve ibid., 7 (Nisan-Haziran 1890): 280.

[546] Aynı eser, 12 (Temmuz-Eylül 1891): 87.

[547] Bu yazmaların kopyaları için bkz. *Fonds Papus de la Bibliothèque belediye de Lyon* (FP), cote 5490.

[548] Bu gizli ritüellerden birkaçını ayrıntılı olarak anlatan bir el yazması için FP, cote 5490'a bakınız.

[549] Papus [sözde. of Gérard Encausse], *Martinésisme, Willermosisme, Martinisme et Franc-Maçonnerie* (Paris: Chamuel, 1899), 42. Papus'un kendi ilk çalışmalarında kullandığı 1840'lardan kalma metin, Saint-Martin'in düşüncesine iyi bir giriş olmaya devam ediyor. Bkz. Jacques Matter, *Saint-Martin, le philosophe inconnu* (Le Tremblay: Diffusion Rosicrucienne, 1992).

[550] Papus, *Martinésisme,* 47.

[551] Konuların tam listesi için *L'Initiation* 16'ya (Temmuz-Eylül 1892) bakınız: 176-180.

[552] Alıntı: Georges Vitoux, *Les Coulisses de l'au-delà* (Paris: Chamuel, 1901), 185.

[553] Aynı eser, 185-186. Tüm vurgular orijinaldedir.

[554] Guaita'dan Péladan'a mektup, alıntı: Christophe Beaufils , *Joséphin Péladan, essai sur une maladie du lyrisme* (Paris: Jérôme Millon, 1993), 126.

[555] Alıntı: Philippe Encausse, *Sciences ocultes,* 54.

[556] *Le Matin,* 6 Kasım 1899, 3.

[557] Bkz. Philippe Encausse, *Sciences ocultes,* 207.

[558] Bu yeni kurumun önerilen müfredatı ve yapısı hakkında kapsamlı bir tartışma için bkz. *L'Initiation* 34 (Ocak-Mart 1897): 170-171, 258-263; 35 (Nisan-Haziran 1897): 77-78, 157, 277; 36 (Temmuz-Eylül 1897): 170-171, 280; 37 (Ekim-Aralık 1897): 117, 220.

[559] *L'Initiation* 2 (Ocak-Mart 1889): 196, 198.

[560] *La Plume* 78 (15 Temmuz 1892): 320.

[561] Harvey, *Aydınlanmanın Ötesinde,* 100—104.

[562] *La Plume* 78 (15 Temmuz 1892): 319.

[563] Bkz. Stanislas de Guaïta, *Au Seuil du mystère* (Paris: Durville, 1915 [1886]), 94-95.

[564] Barlet makaleleri için bkz. *Le Lotus* 1 (Mart-Eylül 1887): 27-33, 78-87, 154-167, 203-216, 282-293, 338-348; ve *L'Initiation* 1 (Ekim-Aralık 1888): 1-22. MacNab için bkz. *L'Initiation* 5 (Ekim-Aralık 1889): 234.

[565] *L'Initiation* 5 (Ekim-Aralık 1889): 234, 235, 244-245.

[566] *L'Initiation* 26 (Ocak-Mart 1895): 97, 98, 99.

[567] Stanislas de Guaita, *Le Serpent de la Genèse, premier septaine: Temple de Satan* (Paris: Tré-daniel, nd), 430.

[568] Jules Bois, *Le Miracle moderne* (Paris: Société d'Edition littéraires et artistiques, 1907), xi, xii-xiii, xv, 164. İtalikler orijinalindedir.

[569] Bu toplantının anlatımı ve tüm alıntılar *Le Bon berger*[1] , no. 1 (Aralık [1919]): 3-5'ten alınmıştır .

[570] Alıntı: Cécile Monnier, *Lettres de Pierre,* giriş. Yazan: Jean Prieur (Paris: Fernand Lenore, 1980), 1:x. Pierre'in mektuplarının tamamı yedi cildi dolduruyor. Alıntıların derlemesi Cécile Monnier, *Je suis vivant'tır* (Paris: Leymarie, 1920).

Ne yazık ki, bu dönemde Spiritist süreli yayınların yayıncıları, bunları dépôt légal'e gönderme konusunda seleflerine göre daha az dikkatli görünüyorlar , çoğu zaman Bibliothèque Nationale'de bile tam koleksiyonlar bulunmuyor. Aksi belirtilmediği sürece Paris'te yayınlanan 1920'lerin başlarındaki süreli yayınlar için bkz. *Les Annales du Spiritisme* (Rochefort-sur-Mer 1921—1934); *Le Bon berger* (1919—1926), *L'Ere*

mystérieuse (Rouen, 1921), *L'Ici-bas et l'au-delà* (1923), *Le Petit fraterniste* (Arras, 1922), *La Revue scientifique et morale du Spiritisme* (1896-1926) ve *Le Spiritisme kardéciste* (Lyon, 1918-1920). Bu dönemde öne çıkan iki süreli yayın, bundan sonra da yayın hayatına devam etti: *La Revue spirite* , 1977'de ismini *Renaître 2000 olarak değiştirdi, ardından* 1996'da tekrar *Revue spirite adını aldı; La Tribune psychique ise* 1893'ten 1983'e kadar varlığını sürdürdü.

[572] Sofie Lachapelle, "Bilim Denemeleri: Paris'teki Institut Métapsychique International'ın Kuruluşu ve İlk Gelişimi, 1919-1931," *Davranış Bilimleri Tarihi Dergisi* 41, no. 1 (2005): 1-24.

[573] Matthew Brady Brower, "Bilimin Hayalleri: Fransız Üçüncü Cumhuriyetinde Psişik Araştırmalar, 1880-1935" (Doktora tezi, Rutgers Üniversitesi, 2005).

[574] Elisabeth Roudinesco, *La Bataille de cent ans* (Paris: Seuil, 1986), cilt. 1.

[575] Mark S. Micale, "Histerinin 'Kaybolması' Üzerine: Bir Tanının Klinik Olarak Yapıbozumuna Yönelik Bir Çalışma", *Isis* 84, no. 3 (Eylül 1993): 496-526.

[576] Brower, "Bilimin Hayalleri", 346.

[577] Mark Sedgwick, *Modern Dünyaya Karşı: Gelenekselcilik ve Yirminci Yüzyılın Gizli Entelektüel Tarihi* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 21-69.

[578] Aynı eser, 24-25.

[579] Bkz. René Guénon, *L'Erreur Spirite* (Paris: M. Rivière, 1923); *Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion* (Paris: Nouvelle Librairie Nationale, 1921).

[580] Sedgwick, *Modern Dünyaya Karşı,* 21-28, 74-93.

[581] André Breton, "Le message automatique," *Œuvres complètes* (Paris: Gallimard 1992), 2:385.

[582] André Breton, "Entrée des médiums", *Œuvres complètes* (Paris: Gallimard 1992), 1:276.

[583] Breton, "Message automatique", 385.

[584] Aynı eser, 386.

[585] Jean Vernette konunun en üretken bilim insanıdır, ancak eserinde güçlü bir Katolik özür dileme odağı vardır. Bkz. Jean Vernette, *Jésus dans la nouvelle religiosité* (Paris: Desclée 1987). Daha az partizan bir genel bakış için bkz. Nicole Edelman, *Histoire de la voyance et du paranormal du XVIIIe siècle à nos jours* (Paris: Seuil, 2006), 221-253.

[586] Mircea Eliade, "Kültürel Modalar ve Dinlerin Tarihi", *Okültizm, Büyücülük ve Kültürel Modalar: Karşılaştırmalı Dinler Üzerine Denemeler* (Chicago: Chicago Üniversitesi Yayınları, 1976), 10.

[587] Bkz. Grégory Gutierez, "Le Discours du réalisme fantastique: La revue Planète" (Mémoire de maîtrise de Lettres modernes spécialisées, Université Sorbonne—Paris IV, 1998).

[588] Wiktor Stoczkowski, *Des Hommes, des dieux et des extraterrestres: Ethnologie d'une croyance moderne* (Paris: Flammarion, 1999), 52-53.

[589] Louis Pauwels ve Jacques Bergier, *Büyücülerin Sabahı,* çev. Rollo Myers (New York: Stein and Day, 1963), ix, 213.

[590] Aynı eser, 110-126.

[591] Stoczkowski, *Des hommes,* 45-59.

[592] Bryan Sentes ve Susan Palmer, "Varsayılan İçkin: Raelyenler, UFO Dinleri ve Postmodern Durum", *Nova Religio* 4, no. 1 (Ekim 2000): 86.

[593] Aynı eser, 86-105. Raël'in yazılarının çoğu grubun web sitesi www.rael.net adresinden indirilebilir .

[594] Bkz. Brigitte McCann, *Raël, Journal d'une infiltrée* (Outremont, QC: Stanké, 2004).

[595] Guy Michelat, "Parasciences, sciences et Religion", *Le Débat, histoire, politique, société* 75 (Ma y - Ağustos 1 993): 92 .

[596] Françoise Champion ve Martine Cohen, "Yeniden bileşimler, ayrıştırmalar. Le renouveau charismatique et la nébuleuse mystique-ésotérique depuis les années soixante-dix", aynı eserde, 81.

[597] Bkz. James T. Richardson ve Massimo Introvigne, "Avrupa Parlamentosu ve İdari Raporlarında 'Kültler' ve 'Mezhepler' Hakkındaki 'Beyin Yıkama' Teorileri", *Din Bilimsel Çalışma Dergisi* 40, no. 2 (Haziran 2001): 143-168.

[598] Françoise Champion, "La 'Nébuleuse mystique-ésoterique': une décomposition du religieux entre humanisme révisité, magique,psychologique", *Le Défi magique,* ed. François Laplantine ve Jean-Baptiste Martin (Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1994): 1:315-326.

Paris'te bu grupların en görünür olanı, Gabriel Delanne geleneğinde bilimsel Spiritizm'i savunan Union des sociétés francophones pour l'investigation psychique et l'étude de la survivance'dir (USFIPES). Web sitesine bakın: www.usfipes.org . Yirminci yüzyıl Fransa'sındaki Spiritizm tartışmaları için bkz. Marion Aubrée ve François Laplantine, *La Table, le livre et les esprits, naissance, évolution et activeité du mouvement Social Spirite entre France et Brésil* (Paris: Lattès, 1990), 273-331. ; Christine Bergé, *La Voix des esprits, ethnologie du Spiritisme* (Paris: Métaillié, 1990). Satışlara ilişkin bilgiler, artık faaliyette olmayan Parisli kitapçı La Table d'Emeraude'un sahibi Bernard Renaud de la Faverie'nin kişisel iletişiminden, Şubat 2000'den alınmıştır.

[600] Aubrée ve Laplantine, *La Table, le livre et les esprits,* 103-269; Diana deGroat Brown, *Umbanda: Religion and Politics in Urban Brazil* (New York: Columbia University Press, 1994); David J. Hess, *Spirits and Scientists: Ideology, Spiritism, and Brazilian Culture* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1991). Muhtemelen 1870'lerde başlayan Fransız Spiritizminin Brezilya'da yayılmasının erken tarihi hakkında çok az çalışma yapılmıştır. Sosyologlar Jeremy Stolow ve Carly Machado, bu önemli soruya ışık tutmayı vaat eden bir çalışmaya başladılar.

[601] Congrès'teki otuz sunumcunun on ikisi, üç genel konuşmacıdan ikisi de dahil olmak üzere Brezilya'dandı; dördü diğer Orta ve Güney Amerika ülkelerindendi. Congrès programına www.spiritist.org/apoio/CEM_fra_conferencistas.pdf adresinden bakın (erişim tarihi 12 Haziran 2007).

[602] Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra gelişen neo-Tapınak akımının bir açıklaması için Massimo Introvigne, "Ateşin Çilesi: Güneş Tapınağı'nın Trajedisi", *Religion* 25 (1995): 269-273'e bakınız.

[603] Champion ve Cohen, "Yeniden bileşimler, ayrıştırmalar", 87.

[604] Colin Campbell, "Kült, Kült Ortamı ve Sekülerleşme", *Küreselleşme Çağında Muhalif Alt Kültürler: Kült Ortamı'nda,* Jeffrey Kaplan ve Heléne Loow editörlüğünde (Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2002).

[605] Wouter J. Hanegraaff, *Yeni Çağ Dini ve Batı Kültürü: Laik Düşüncenin Aynasında Ezoterizm* (Albany: State University of New York Press, 1998), 517-522.

[606] Bkz. Maurice Agulhon, *The French Republic, 1879—1992, çev.* Antonia Nevill (Oxford: Blackwell, 1993).

[607] Philip Nord, Üçüncü Cumhuriyet'in saldırgan laik ideolojisinde vizyon sahibi bir akımın (orta yüzyıl Ütopik Sosyalizmini karakterize eden açık teizmden arındırılmış olsa da) varlığını sürdürdüğünü savunarak bu noktayı oldukça ikna edici bir şekilde ortaya koymuştur. Bkz. Nord, *The Republican Moment: Struggles for Democracy in Nineteenth-Century France* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995), özellikle 15-30.

[608] Bkz. David B. Wilson, " Bilim ve Din Tarihinden *Bilim* ve *Dini* Çıkarmanın Önemi Üzerine : Oliver Lodge, JH Jeans ve AS Eddington Vakaları", *İnanç ve Bilimin Yönleri,* editörlüğünü Jitse M. van der Meer (Lanham, MD: University Press of America, 1996), 1:27-48.

[609] Agulhon, *Fransa Cumhuriyeti,* 1.